

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

# ESSAI SUR LES PRINCIPES PHILOSOPHIQUES DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE

Recueil d'articles publiés par le P. TAPARELLI D'AZEGLIO  
dans la *Civiltà Cattolica*, de 1856 à 1862

*Traduction française inédite, avec Introduction, Bibliographie  
et Notes*

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES  
*présentée*  
A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS  
par Robert JACQUIN

PARIS (VI<sup>e</sup>)

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, rue Cassette, 10

1943



# FACULTÉ DES LETTRES

---

Nom du Candidat : **JACQUIN**

Prénoms : **Robert**

(souligner le prénom usuel)

---

Date de la soutenance : **1943**

Numéro d'ordre : **n°**

(Ces deux mentions seront complétées par le service du Secrétariat de la Faculté)

**JACQUIN (Robert).** — Essai sur les principes philosophiques de l'économie politique. Recueil d'articles publiés par le P. Taparelli D'Azeglio dans la *Civiltà Cattolica*, de 1856 à 1862. Traduction française inédite, avec introduction, bibliographie et notes. — Paris, Lethielleux, 1943, in-8°, 128 p.

*Th. Let. complém. Paris, 1943*

**N°**

**JACQUIN (Robert).** — Essai sur les principes philosophiques de l'économie politique. Recueil d'articles publiés par le P. Taparelli D'Azeglio dans la *Civiltà Cattolica*, de 1856 à 1862. Traduction française inédite, avec introduction, bibliographie et notes. — Paris, Lethielleux, 1943, in-8°, 128 p.

*Th. Let. complém. Paris, 1943,*

**N°**

**JACQUIN (Robert).** — Essai sur les principes philosophiques de l'économie politique. Recueil d'articles publiés par le P. Taparelli D'Azeglio dans la *Civiltà Cattolica*, de 1856 à 1862. Traduction française inédite, avec introduction, bibliographie et notes. — Paris, Lethielleux, 1943, in-8°, 128 p.

*Th. Let. complém. Paris, 1943.*

**N°**

**JACQUIN (Robert).** — Essai sur les principes philosophiques de l'économie politique. Recueil d'articles publiés par le P. Taparelli D'Azeglio dans la *Civiltà Cattolica*, de 1856 à 1862. Traduction française inédite, avec introduction, bibliographie et notes. — Paris, Lethielleux, 1943, in-8°, 128 p.

*Th. Let. complém. Paris, 1943,*

**N°**

JACQUIN

du Candidat :

Robert

Noms :

(insérer le patronyme)

1843

de la souenance :

n° d'ordre :

Les deux numéros seront complétés par le service du secrétariat de la Faculté.

JACQUIN (Robert). — Essai sur les principes philosophiques de l'économie politique. Recueil d'articles publiés par le P. Tapparel D. Aegle dans la Bibliothèque de 1856 à 1862. Traduction française inédite avec introduction bibliographique et notes. — Paris, Fathien, 1948. in-8, 128 p.

La Faculté, Paris, 1943.

N°

JACQUIN (Robert). — Essai sur les principes philosophiques de l'économie politique. Recueil d'articles publiés par le P. Tapparel D. Aegle dans la Bibliothèque de 1856 à 1862. Traduction française inédite avec introduction bibliographique et notes. — Paris, Fathien, 1948. in-8, 128 p.

La Faculté, Paris, 1943.

N°

JACQUIN (Robert). — Essai sur les principes philosophiques de l'économie politique. Recueil d'articles publiés par le P. Tapparel D. Aegle dans la Bibliothèque de 1856 à 1862. Traduction française inédite avec introduction bibliographique et notes. — Paris, Fathien, 1948. in-8, 128 p.

La Faculté, Paris, 1943.

N°

JACQUIN (Robert). — Essai sur les principes philosophiques de l'économie politique. Recueil d'articles publiés par le P. Tapparel D. Aegle dans la Bibliothèque de 1856 à 1862. Traduction française inédite avec introduction bibliographique et notes. — Paris, Fathien, 1948. in-8, 128 p.

La Faculté, Paris, 1943.

N°

ESSAI  
SUR LES  
PRINCIPES PHILOSOPHIQUES  
DE  
L'ÉCONOMIE POLITIQUE



FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

# ESSAI SUR LES PRINCIPES PHILOSOPHIQUES DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE

Recueil d'articles publiés par le P. TAPARELLI D'AZEGLIO  
dans la *Civiltà Cattolica*, de 1856 à 1862

*Traduction française inédite, avec Introduction, Bibliographie  
et Notes*

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

*présentée*

A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

par Robert JACQUIN

PARIS (VI<sup>e</sup>)

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, rue Cassette

1943



## INTRODUCTION

---

Le P. Luigi Taparelli D'Azeglio<sup>1</sup>, jésuite, auteur de l'Essai théorique de Droit naturel basé sur les faits, frère du célèbre écrivain et homme d'Etat italien Massimo D'Azeglio, naquit à Turin le 24 novembre 1793 et mourut le 21 septembre 1862 à Rome. A partir de 1850 il fut attaché à la rédaction de la *Civiltà Cattolica*, qui venait d'être fondée. Parmi la production immense de Taparelli dans les pages de cette revue, les articles qui ont trait à l'économie politique occupent une place importante<sup>2</sup>. Ils offrent un très réel intérêt pour l'histoire du mouvement des idées au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>.

Dès 1847, le P. Roothaan, Général de la Compagnie de Jésus, avait fait part à Taparelli de la suggestion, émanant de « qualche persona erudita », d'écrire quelque chose « sopra l'Economia pubblica in rapporto alla morale evangelica »<sup>4</sup>. Vu l'importance prise par le facteur économique, il y avait là une bonne œuvre à faire. Sur ce terrain aussi on devait étendre le règne de Dieu, car l'économie était encore dans l'enfance et cherchait sa voie. Elle avait été viciée dès sa naissance par un utilitarisme grossier<sup>5</sup> qui l'avait réduite à « l'art de faire des sous » ; il fallait la purifier de ce paganisme ; mais une science ne devient pas chrétienne par l'eau d'un baptême qui agit ex opere operato : elle ne reçoit la sève vivifiante que si elle est assise sur le fondement de principes vrais et si elle s'insère à la place qui lui est marquée dans l'ensemble du savoir. A la suprématie universelle de l'intérêt, Taparelli substitue la suprématie universelle de l'Ordre.

Il se mit à la besogne dans les premières années de la *Civiltà*. Il préludait ainsi, de loin, pour les questions sociales, à l'encyclique *Rerum novarum*<sup>6</sup>, comme il avait, pour la restauration de la philosophie de saint Thomas d'Aquin, préludé à l'encyclique *Æterni Patris*<sup>7</sup>. Ses articles d'économie ne firent pas sensation dans le monde savant, mais, disait-il lui-même, « le fait de ne pas rencontrer d'opposition de la part de l'adversaire pourrait indiquer, plutôt qu'une approbation, une espèce de conspiration du silence, destinée à diminuer l'importance de la Revue catholique en général, et en particulier de notre philosophie économique. Et nous avons quelques raisons de le supposer en voyant des revues ou même des livres traitant ex professo de ces matières citer nos doctrines et jusqu'à nos paroles sans même nommer la *Civiltà Cattolica*. Mais, même en

ce cas, nous croirions avoir raison de nous féliciter de ne pas avoir perdu notre peine, en constatant que nos idées commencent à pénétrer même parmi ceux qui professent des doctrines contraires et qui ne trouvent probablement pas de bonnes réponses à leur faire, puisqu'ils préfèrent se taire »<sup>8</sup>.

Quelques mois avant sa mort, Taparelli conseillait à un jeune étudiant jésuite de s'employer à « sanctifier » les matières d'économie sociale, dont il avait lui-même commencé de traiter dans la *Civiltà*, et où il y aurait encore beaucoup à faire si les forces ne lui manquaient. Précisément ce manque de forces l'oblige à laisser à d'autres le soin de continuer les articles dont il a terminé l'ébauche<sup>9</sup>. La mort vint interrompre le travail de Taparelli. Cinq jours après, la *Civiltà* annonçait que l'édition du recueil de ses articles d'économie, préparée par lui, paraîtrait bientôt, conçue de la même façon que l'*Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna*<sup>10</sup>, et qu'elle était confiée à la sollicitude d'un confrère désigné par lui comme successeur et associé depuis longtemps à la rédaction de ces mêmes articles<sup>11</sup>. Il s'agit du P. Liberatore. Deux mois plus tard, la *Civiltà* dit que les confrères de Taparelli ont commencé à revoir ceux de ces articles qui n'avaient pas reçu de lui leur forme définitive ; elle ajoute qu'ils ont l'intention de réunir, probablement en deux volumes, tous ses écrits d'économie politique<sup>12</sup>. Ce projet resta lettre morte. Quant au P. Liberatore, en 1839 seulement, à l'âge de soixante-dix-neuf ans, il publia un traité d'économie politique<sup>13</sup> ; le *Saggio teoretico di Dritto naturale* de Taparelli y est cité trois ou quatre fois, mais il n'y est aucunement question de ses articles d'économie. Rien ne permet de deviner le motif qui a fait renoncer à leur édition. Celle-ci restant toujours désirable<sup>14</sup>, pour réaliser partiellement ce vœu, je me suis décidé à traduire en français quelques-uns de ces articles, qui sont fondamentaux<sup>15</sup> et d'une admirable hauteur de vues : Le due Economie (année 1856)<sup>16</sup>, Analisi critica dei primi concetti di Economia (année 1857)<sup>17</sup>, Indirizzo di future trattazioni economiche (année 1862)<sup>18</sup>. Taparelli y critique très vigoureusement les doctrines utilitaires qui étaient alors classiques. L'économie étant humaine, elle ne peut être indépendante de la morale. Également ennemi du socialisme et du libéralisme (ce qui, à cette époque, n'était pas commun<sup>19</sup>), Taparelli préfigure les « catholiques sociaux », et, à ce titre, les articles qui viennent d'être énumérés<sup>20</sup> sont un document historique à signaler.

Il fallait donner à cette traduction des articles de Taparelli un titre générique désignant exactement leur contenu global. J'ai cru ne pas trahir la pensée de l'auteur en intitulant cette publication ; *Essai sur les principes philosophiques de l'Economie politique, par analogie avec l'Essai théorique de Droit naturel*, qui m'autorise à présumer que l'humilité de Taparelli se serait contentée d'une appellation aussi modeste.

Albert de Mun<sup>21</sup>, en 1900, a fait écho d'une façon frappante, inconsciemment, semble-t-il, aux idées exprimées par Taparelli, principalement dans *Le due Economie*. Cherchant la cause des agitations sociales qui caractérisent le XIX<sup>e</sup> siècle, il écrit : « ...comme en toutes les grandes questions de notre temps, c'est à la Révolution française qu'on doit remonter pour essayer de la découvrir. Sans vouloir ici examiner, dans leurs détails, les principes qu'elle a proclamés, on peut dire qu'ils se résument dans une double erreur ; la sécularisation, ou, pour parler le langage moderne, la laïcisation de la société, c'est-à-dire la séparation radicale établie dans les institutions entre la loi divine et la loi humaine ; et l'individualisme, c'est-à-dire la rupture des liens sociaux et la destruction des corps organisés. De là, d'une manière générale, un ordre de choses nouveau fondé sur l'indépendance de l'homme dans ses rapports avec Dieu, sur la prédominance absolue de l'intérêt individuel et sur la liberté presque illimitée dans ses rapports avec ses semblables. Ce triple caractère se remarque, en effet, dans les divers objets qu'embrasse la question sociale : le travail, le propriété et l'échange... » (p. 243). Après avoir développé tout au long cette thèse, il ajoute ; « Telle est la situation générale, créée par les faux principes de la Révolution. Une si profonde transformation n'a pas pu cependant s'opérer en un jour. Elle se préparait, peu à peu, dans la nation française, à mesure que, par l'influence des légistes et des doctrines de la Réforme, s'altéraient et disparaissaient la notion et la forme de la société chrétienne, pour faire place à l'omnipotence de l'Etat, de plus en plus sécularisé, absorbant en lui toutes les forces dont l'action et l'autorité de l'Eglise avaient, dans les siècles antérieurs, favorisé l'organisation. Elle avait donc graduellement pénétré les mœurs des classes élevées, toutes prêtes ainsi, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, à recevoir avec enthousiasme les idées des philosophes et des économistes qui, choqués des vices de l'ancien régime, s'imaginèrent y remédier en détruisant les institutions au lieu de les corriger, en proclamant des principes nouveaux au lieu de retourner à ceux du christianisme, sans s'apercevoir qu'ils formulaient en maximes les pratiques mêmes d'où sortaient les abus qu'ils voulaient combattre » (p. 246). « ...l'Eglise catholique seule peut les inspirer et les diriger [les réformes], en restituant aux peuples la notion du droit social chrétien anéantie par la Révolution, et en restaurant dans les esprits la philosophie de l'Evangile, à la place du rationalisme transmis par la Réforme aux Constituants de 1789, de la fausse conception de l'homme et de la société enseignée à nos pères par les livres de Rousseau, et les doctrines importées d'Allemagne chez nos contemporains par l'influence de Kant et de Hegel » (p. 253-254).

Quand Taparelli écrivait, le développement de la grande industrie avait posé dans toute son acuité le problème des rapports entre l'économie et la morale. La solution libérale, alors à la mode dans

les milieux bourgeois, consistait à nier le problème ; l'économie et la morale sont sur deux voies parallèles ; n'ayant aucun contact, elles doivent s'ignorer réciproquement. Taparelli a protesté contre cette séparation, évidemment inacceptable. Mais faut-il concevoir l'économie comme une science positive, telle que la physique, autonome, fondée sur l'observation, l'expérience, l'induction, n'ayant rien de normatif, indifférente par elle-même au bon et au mauvais usage, par conséquent amoral, mais dont les lois, dans leur application, seraient cependant soumises au contrôle de la morale, d'une façon seulement extrinsèque ? En ce cas, la morale n'aurait de juridiction que sur l'agent qui, par hypothèse, utilise les résultats de la science économique, mais elle n'aurait aucune relation avec cette science elle-même<sup>22</sup>. En réalité, l'économie est une science pratique, et par là-même essentiellement morale et à base métaphysique, puisque toute activité humaine ne peut s'exercer que dans une direction, dont l'élection constitue une prise de position à l'égard de l'Absolu. C'est bien ainsi que Taparelli l'a présentée<sup>23</sup> très nettement ; « ...l'économie se rattache à la morale comme une science subalterne se rattache à la science principale. Puisque l'homme doit se servir des choses pour l'entretien de son corps, et de son corps comme de l'instrument de son âme pour tendre à sa fin, par une vie honnête, l'économie est évidemment subordonnée à la morale ; une économie contraire à la morale est une science fausse, une économie qui fait abstraction de la morale est une science privée de son élément principal, comme le serait la jurisprudence sans l'idée de société ou la géométrie sans le concept d'étendue. En effet, puisque l'économie doit « ordonner » la richesse, en dehors de l'ordre il ne peut y avoir d'économie... On ne peut pour autant dire que l'économie est la science de la morale, mais seulement qu'elle lui est subordonnée... Si l'économie est une science essentiellement morale, on comprend que Rossi ne l'a pas assez reliée à la morale quand il dit que l'économie doit respecter la morale. Non seulement elle doit la respecter, ...mais pour être catholique elle doit tirer de la morale sa propre existence. L'économie hétérodoxe ne peut avoir de principes fixes de morale, elle se réduit à enseigner l'art de faire des sous et elle peut bien dire à ses adeptes ; « Cet art requiert tels et tels moyens ou licites ou illicites : à vous de les choisir suivant votre conscience ». Une économie de cette espèce devrait se résigner à apprendre tous les moyens de faire des sous, parmi lesquels l'art du faussaire, de l'escroc, de l'assassin ont une efficacité de premier ordre à laquelle les usuriers eux-mêmes parviennent à peine. Mais s'il répugne à tout cœur droit d'introduire ces « arts » dans l'économie, il faut reconnaître que la morale et l'économie sont essentiellement inséparables l'une de l'autre ». L'économie est « une science subordonnée à la morale, comme l'astronomie est subordonnée aux mathématiques. Elle doit non seulement la respecter, mais y puiser ses principes. C'est précisément ce que fait l'économie catholique. Celle-ci n'est autre que la science et l'art qui

consistent à conformer, en matière de richesse, la marche de la société à l'ordre établi par le Créateur. Cette science, on le voit, tire nécessairement de la morale sa propre existence, puisque chacun de ses problèmes se réduit toujours à celui-ci : « Quel est l'ordre voulu par le Créateur quant à l'usage des richesses en tel ou tel cas ? ». La série de tous ces problèmes avec les thèses correspondantes constitue pour le catholique la science économique, essentiellement inséparable de la morale, comme la politique, la législation et autres sciences subalternes. Celles-ci ne se confondent pas pour autant avec la science principale, car elles ont leur objet spécial (richesses, lois, activité de l'Etat) ; comme l'astronomie et l'art nautique, tout en dérivant essentiellement des mathématiques, ne sont cependant pas les mathématiques, car ils ont un objet propre auquel ils assignent, en appliquant les mathématiques, des principes et des lois »<sup>24</sup>.

Peut-être trouvera-t-on que Taparelli est trop déductif, et qu'il n'insiste pas assez sur la description des mécanismes et l'analyse des faits économiques concrets ; c'est que, pour lui, l'élaboration de ces matériaux indispensables est présumée et n'entre pas dans la construction même de la science économique<sup>25</sup>. Tout dépend de la définition que l'on donne de la science<sup>26</sup>.

Les tendances actuelles sont, fort heureusement, très différentes des positions anciennes sur la prétendue neutralité de la science économique. Pour tirer au clair ce sujet, je me suis livré à une enquête assez vaste, en consultant les spécialistes qualifiés pour traiter avec compétence ce point particulier ; des réponses orales ou écrites que j'en ai reçues il résulte que le raccord entre l'économie et la morale est difficile à préciser et j'avoue ne pas avoir encore trouvé les termes qui formulent définitivement cette jonction. Les opinions sont assez variées et nuancées. Il est impossible d'exposer ici chacune d'elles ; ce serait d'ailleurs donner à cette Introduction une étendue qu'elle ne comporte pas. Il serait même dangereux de tenter une classification, car on risque de les déformer. Aussi bien me bornerai-je à fournir quelques indications bibliographiques<sup>27</sup>, assez abondantes, mais qui n'ont pas la prétention d'être complètes, concernant surtout les auteurs les plus récents ; ceux de mes lecteurs qui voudront approfondir cette question, verront en cette liste un instrument de travail composé à leur intention.

Taparelli a trouvé sur sa route une humanité blessée par suite de ses erreurs. Comme le bon Samaritain, il s'est penché sur elle, et, dans son ardente charité, il a voulu lui donner le seul remède au mal dont elle souffrait : la Vérité ; sa guérison n'est jamais achevée, car l'intelligence pêche comme la chair a ses faiblesses : puisse-t-elle ne pas le repousser !

R. JACQUIN.

N. B. — *J'ai supprimé les sommaires en tête des divers paragraphes, ainsi que les numéros qui marquent la plupart des alinéas.*

*On ne s'étonnera pas de trouver çà et là quelques redites en ces articles, car Taparelli, dans les livraisons successives de la revue, se croyait obligé de « faire le point », craignant que ses lecteurs n'eussent oublié quelque peu ce qu'il avait écrit dans les numéros précédents.*

*Les notes sont renvoyées à la fin du volume (p. 105 et suiv.) ; elles sont toutes de moi, à moins de la mention : Note de Taparelli ; toutefois, je n'ai pas cru devoir mettre cette mention quand il s'agit simplement d'une référence ou d'une citation d'un auteur dont il est question dans le texte.*

*J'ai traduit en français les citations que j'ai faites, dans les notes, de la Civiltà Cattolica, des lettres de Taparelli, de son Saggio teoretico di Dritto naturale appoggiato sul fatto, et des opuscules de F. Vito.*

---

## BIBLIOGRAPHIE

---

### A. — Écrits de Taparelli ayant trait à l'Économie politique

N. B. — La *Civiltà Cattolica* est divisée en *Séries*. Les chiffres romains désignent le numéro du volume, les chiffres arabes celui de la page. — Les articles ne sont pas signés. — Nous n'avons pas cru devoir séparer les articles proprement dits et les comptes rendus bibliographiques. — Nous avons omis les articles qui n'intéressent pas directement l'économie, bien qu'ils aient quelque rapport avec elle. — En outre, les ouvrages de Taparelli, *Essai théorique de droit naturel basé sur les faits* (traduction française épuisée ; la dernière édition italienne est de 1928, Rome, *Civiltà Cattolica*), et l'*Examen critique des Gouvernements représentatifs dans la société moderne* (la traduction française, en 4 volumes, est toujours en vente chez Lethielleux, mais l'édition italienne est épuisée), contiennent des parties qui concernent l'économie politique (mentionnons, à titre d'exemple, les n. 1150-1186 de l'*Essai théorique de droit naturel* consacrés à la *Richesse sociale*).

#### SÉRIE I (ANNÉES 1850-1852)

*La ricchezza secondo l'idea cattolica*, VIII, 25.  
*Della economia sociale alla moderna*, VIII, 249.  
*Aristocrazia di partito e pauperismo*, VIII, 473.  
*I corpi d'arte e le associazioni moderne d'operai*, X, 224, 368.

#### SÉRIE II (ANNÉES 1853-1855)

MARESCOTTI, A. : *Sugli Economisti italiani del nostro secolo*, III, 420.  
BOCCARDO, G. : *Trattato teorico-pratico di Economia politica*, VII, 269.  
*Economia sociale. Compendio*, VIII, 201.

#### SÉRIE III (ANNÉES 1856-1858)

*Gli economisti e la legge piemontese sopra l'usura*, I, 358.  
MENECHINI, A. : *I Bilanci e le Riforme delle imposte*, II, 444.  
RONCAGLI, G. : *Istituzioni di Diritto Commerciale*, II, 577.  
*Le due Economie*, II, 609 ; III, 257, 465, 611 ; IV, 397.  
TURCHETTI, O. : *Cagioni e modi per minorare il pauperismo in Toscana*, III, 221.  
BIANCHINI, L. : *Principii della scienza del ben vivere sociale*, IV, 67.  
*La proprietà e il comunismo*, V, 269, 385.  
*La proprietà considerata nei suoi principi generali*, V, 547.  
*La Statistica*, V, 684.  
*Guerra dei capitalisti contro la proprietà*, VI, 170, 266.  
*La proprietà stabile*, VI, 417.  
*La proprietà secondaria e le manimorte*, VI, 641.  
*La proprietà estesa e la minuta*, VII, 180, 272.  
MARESCOTTI, A. : *Sull' Economia sociale*, VII, 452.  
*La proprietà nel Cattolicesimo*, VIII, 17.  
*Analisi critica dei primi concetti dell' Economia sociale*, VIII, 546 ; IX, 17

- Il Congresso internazionale di beneficenza a Francoforte*, IX, 168.  
*La ricchezza nella economia sociale*, IX, 270.  
*Valore ed equivalenza nella Economia sociale*, IX, 401.  
*La Moneta*, X, 129.  
*Del credito*, X, 271.  
*Del credito pubblico*, X, 385.  
*Un avvocato dell' usura*, X, 528.  
*L'Economia eterodossa alle prese col Pauperismo*, XI, 144.  
 DU BOYS, A. : *Dei principii della Rivoluzione politica considerati come generatori de Socialismo e Comunismo*, XI, 186.  
 TRINCI, B. : *Trattato di Economia Sociale*, XI, 465.  
*Il congresso per la proprietà letteraria*, XI, 531, 690 ; XII, 147.

## SÉRIE IV (ANNÉES 1859-1861)

- Un concilio ecumenico del Sacerdozio laicale*, I, 31.  
*Sguardo retrospettivo agli articoli economici*, II, 395.  
 MINGHETTI, M. : *Della Economia pubblica e delle sue attinenze colla Morale e col Diritto*, II, 572.  
*Analisi dei primi concetti di Economia*, II, 641 ; III, 129.  
 DE LUCA, P. : *La scienza delle Finanze*, III, 212.  
*Agenti di produzione*, III, 401, 529.  
 TORELLI, L. : *Dell' avvenire del Commercio europeo*, V, 226.  
*Giornale degli Economisti*, V, 594.  
 PRINETTI, P. : *Del Cattolicesimo nella vita sociale*, VII, 472.  
*La libertà in Economia*, VIII, 33, 159, 414.  
*I corpi morali sotto l'influenza del Teorema della libertà economica*, VIII, 699 ; IX, 257, 543.  
*Limiti della libertà economica*, X, 556, 694 ; XI, 144, 270.  
 DE LUCA, C. : *Il Pauperismo e la Riforma morale-religiosa in Italia*, XI, 606.  
*La piena libertà del commercio*, XII, 540.

## SÉRIE V (ANNÉES 1862-1864)

- Indirizzo di future trattazioni economiche*, I, 146.  
*Il centralismo della beneficenza, episodio della guerra anticristiana*, II, 15.  
*La beneficenza sociale secondo le dottrine degli Economisti*, II, 166.  
*Funzioni costitutive della beneficenza sociale genericamente considerata*, II, 641.  
*Dovere di beneficenza nei privati*, III, 148.  
*L'ordine nella beneficenza privata*, IV, 37.  
*Organizzazione nella beneficenza privata*, IV, 425.  
 POGGI, E. : *Discorsi economici, storici e giuridici*, IV, 462.  
*Influenza religiosa nella beneficenza sociale*, IV, 672 ; V, 290.  
*Influenza dei Governi nella beneficenza sociale*, V, 529.  
*Intrusioni ed esclusioni nella beneficenza rinfacciate alla Chiesa*, VI, 163.

B. — *Essai de bibliographie sur les rapports entre l'Économie et la Morale*

N. B. — Cette liste comprend non seulement les auteurs qui ont traité *ex professo* ce sujet, mais encore quelques autres qui ont eu l'occasion de faire à ce propos, en passant, des réflexions pénétrantes, et aussi certains économistes contemporains, dont les ouvrages, concernant les économies nationales et le corporatisme, ne s'y rapportent qu'indirectement, par le fait qu'ils sont une réaction contre les vieilles doctrines libérales.

AKERMAN : *Das Problem der Nationalökonomischen Synthese*. Lund. 1938.

ARIAS : *Corso di Economia Politica corporativa*. Società editrice « Foro Italiano ». Roma. 1936-XIV ; vol. in-8°, 510 p.

- BAGGE : *Wages and Unemployment in Sweden*, dans : *Economic Essays in honour of Gustav Cassel*. London, 1933.
- BAUDRILLART, Henri : *Rapports de la morale et de l'économie politique*. Paris, Guillaumin, 1883.
- BÉCHAUX, A. : *Les Écoles socialistes*. Paris, Rousseau, 1912, p. 123 et suiv.
- BERNARDELLI : *Grundlagen der ökonomischen Theorie*. Tübingen, 1933.
- BODIN, Charles : *Esquisse d'une conception et d'une ordonnance scientifiques de l'économie*. *Revue d'Économie Politique*, 1920, p. 22 et suiv. et 189 et suiv.
- *La doctrine sociale de l'Église et la Science économique*. Paris, Éditions Spes, 1938, 131 p.
- BOIVIN, G. et BOUVIER-AJAM, M. : *Vers une économie politique morale*. Paris, Sirey, 1938.
- BOUVIER-AJAM, M. : Voir ci-dessus.
- BRENTANO, L. : *Le concept de l'éthique et de l'économie politique*. *Revue d'Économie Politique*, 1902, p. 1 et suiv.
- BROGLIE (de), le R. P., S. J. : La controverse sur la morale et la politique entre le P. de Broglie et M. J. Vialatoux a des points d'attache avec la question des rapports entre l'économie et la morale. En voici les principaux éléments (on trouvera une bibliographie plus complète en tête de l'article du P. Tonneau indiqué plus bas) :
- DE BROGLIE : *Science politique et doctrine chrétienne*, dans : *Recherches de Science religieuse*, 1928, p. 553; 1929, p. 5.
- VIALATOUX : *Morale et Politique*. Paris, Desclée de Brouwer, 1931.
- DE BROGLIE : *Réponse à une attaque*, dans : *Recherches de Science religieuse*, 1932, p. 129.
- VIALATOUX : *Morale et Politique*, dans : *Chronique sociale de France*, mars 1933, p. 183.
- BRUCCULERI, Angelo : *Il carattere etico dell' economia politica*. *Civiltà Cattolica*, q. 2003, 2 décembre 1933, p. 462 et suiv.
- *Economia politica corporativa*. *Ibid.*, q. 2083, 3 avril 1937, p. 41 et suiv.
- BRUGUIER : *Economia ed etica*, dans : *Civiltà fascista*, 1936.
- *Il corporativismo e gli economisti italiani*, dans : *Archivio di studi corporativi*, 1937.
- BUREAU, Paul : *Introduction à la Méthode sociologique*. Paris, Bloud et Gay, 1923, p. 248 et p. 292.
- CARLI, Filippo : *Il problema dei rapporti fra etica ed economia in alcuni tipi di dottrine*, dans : *Archivio di studi corporativi*, anno VII, vol. VII, fasc. III.
- *Éthique, économie pure et économie nationale corporative*. *Revue d'Économie Politique*, novembre-décembre 1937.
- CHEYSSON, Émile : *Œuvres choisies*, t. II, p. 37 et suiv.
- COMMONS : *Materialistic, psychological and institutional Economics*, dans : *Economic Essays in honour of Gustav Cassel*. London, 1933.
- CRISAFULLI : *Norma, legge, regola. A proposito dei rapporti fra diritto ed economia*, dans : *Archivio di storia della filosofia italiana*, 1936.
- DE LUCA : *Ricerche e realizzazioni italiane nel campo dell' economia corporativa durante l'anno XIII e. f.*, dans : *Atti della Società Italiana per il progresso delle scienze Roma*, 1936.
- DEL VECCHIO, Giorgio : *Diritto ed economia*, dans : *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, anno XV, fasc. VI. Publié en français : *Droit et Économie*, dans : *Revue d'Économie politique*, septembre-octobre 1935, et en allemand : *Volks-wirtschaftslehre und Rechtswissenschaft*, dans : *Jahrbücher für National-ökonomie und Statistik*, 1936.
- DEWAS, Charles : *Political Economy*. London, 1892. 358 p.
- DU PASSAGE, Henri : *Morale et Capitalisme*. Paris, Flammarion, 1935.
- DUTHOIT, Eugène : *Vers l'organisation professionnelle*. Reims, 1910.
- *L'Économie au service de l'homme*. Paris, Flammarion, 1932.
- EINAUDI, L. : *Morale et Économie*. *Revue d'Économie Politique*, mars-avril 1936.

- FONSEGRIVE, Georges : *La condition du travailleur dans le socialisme*, dans : *La Quinzaine*, 16 août 1900, p. 524-525.
- GOTTL-OTTLILIENFELD : *Wirtschaft und Wissenschaft*. München, 1932.
- GUITTON, Henri : *Personne et régimes économiques*, dans le compte rendu de la *Semaine sociale de Clermont*, 1937.
- HAWTREY : *The economic Problem*. London, 1926, p. 179, 183, 238.
- JACK : *Economics and Philosophy*, dans : *Philosophy*, janvier 1938.
- LEVI : *A proposito del principio economico*, dans : *Rivista di filosofia*, 1933.
- *Ancora sui criteri di operare*, dans : *Annali dell' Università di Ferrara*, 1937, n. 2.
- LIBERATORE, Matteo : *Principii di economia politica*. Rome, 1889. Traduit en français par S. de Sacy. Paris-Poitiers, H. Oudin, 1894.
- LORENZONI : *Economia ed etica*, dans : *Riforma Sociale*, 1938.
- MAGIE : *An Essay on Economics and Value*. London, 1936.
- MARITAIN, Jacques : *Religion et culture*. Paris Desclée de Brouwer, p. 42-46.
- *Science et Sagesse*. Paris, Labergerie, p. 280 et suiv.
- MARSHALL, A. : *Principles of economics*, années 1890 et suiv.
- MAZZEI : *Principi etici ed economia*, dans : *Il XL Anniversario della « Rerum Novarum »*. Milano, 1931.
- MINCHETTI, Marco : *Della Economia pubblica e delle sue attinenze colla Morale e col Diritto*. Firenze. Le Monnier, 1859. Compte rendu par Taparelli, dans la *Civiltà Cattolica*, Ser. IV, vol. 2, p. 572 et suiv. — Trad. fr. Paris, Guillaumin, 1863.
- MYRDAL : *Velenskap och Politik i nationalekonomien*. Stockholm, 1930. Trad. en allemand : *Das Politische Element in der Nationalökonomischen Doktrinbildung*. Berlin, 1932.
- PASSERIN D'ENTRÈVES : *Morale, diritto ed economia*, dans : *Studi nelle scienze giuridiche e sociali*. Vol. XXII. Pavia, 1937.
- PERROUX, François : *Capitalisme et communauté de travail*. Paris, Sirey, 1938, p. 180.
- PESCH : *Die Beziehungen der Nationalökonomie zur Moral*, dans : *Stimmen aus Maria-Laach*, mai 1894.
- PETER : *Aufgaben der Wirtschaftstheorie in der Gegenwart*. Stuttgart, 1923.
- *Der Ganzheitsgedanke und die Wirtschaftswissenschaft*. Stuttgart, 1934.
- PIE XI : *Encyclique Quadragesimo Anno*, 1931.
- PIROU, Gaétan : *Introduction à l'étude de l'Économie politique*, p. 113 et suiv. Dans : *Traité d'Économie politique* de Gaétan Pirou et Maurice Byé. Paris, Recueil Sirey.
- *Léon Duguit et l'Économie politique*. Paris, Sirey, 1933.
- *Les nouveaux courants de la théorie économique aux États-Unis*, 4 vol. Paris, Domat-Montchrétien, 2<sup>e</sup> éd. 1939.
- RENARD, Georges : *Anticipations corporatives*. Paris, Desclée de Brouwer, 1937.
- RICHARD : *La loi morale, les lois naturelles, les lois sociales*. Hermann, 1937.
- RUMELIN, G. : *Problèmes d'économie politique et de statistique*. Trad. fr. Paris, Guillaumin, 1896.
- SACY (de) : Voir Liberatore.
- SCHMIDT : *Rapports de l'Économie politique avec la morale et le droit*. *Revue d'Économie politique*, 1900, p. 23 et suiv.
- SCHMOLLER, G. : *Principes d'économie politique*. Trad. fr., t. I, 1905, p. 21-167.
- SIMON, Yves : *Critique de la connaissance morale*. Paris, Desclée de Brouwer, p. 134-136.
- SOMBAERT : *Die drei Nationalökonomien*, München, 1930.
- *Weltanschauung, Wissenschaft und Wirtschaft*, Berlin, 1938.
- SPANN, Othmar : *Concezione universalistica dell' Economia*. Dans : *Rivista internazionale di Scienze sociali*, septembre 1935.
- *Die Krisis in der Volkswirtschaftslehre*, München, 1930.
- *Das Fundament der Volkswirtschaftslehre*, 2<sup>e</sup> éd., 1921.
- Voir aussi : Wagner.
- TANGORRA : *Le vie che seguiremo*, dans : *Riforma sociale*, 1919.

- TIBERGHIEU, P. : *La souveraineté de la morale dans la vie*, dans : *La Chronique sociale de France*, octobre 1930, p. 693.
- TONIOLO, Giuseppe : *Dell' elemento etico quale fattore intrinseco delle leggi economiche*. Padova, 1873.
- TONNEAU, le R. P., O. P. : *Morale et Politique*, dans : *Bulletin Thomiste*, avril-juin 1935, p. 463 à 472 ; voir *supra* à : Broglie (de).
- VALOIS, Georges : *L'Économie nouvelle*. Paris, 1919, p. 125, 294, 295.
- VEBLEN : *Why is Economics not an Evolutionary Science ?* dans : *Quarterly Journal of Economics*, 1899.
- VIALATOUX, Joseph : *Philosophie économique, Etudes critiques sur la naturalisme*. Paris, Desclée de Brouwer, 1933, p. 59-61, 66-67, 110-113.
- Dans le compte rendu de la *Semaine sociale de Clermont*, 1937, p. 144, en appendice, *note sur le problème épistémologique des « sciences sociales »*.
- Voir *supra* à : Broglie (de).
- VITO, Francesco : *Economia ed etica*, dans : *Rivista internazionale di Scienze Sociali*. 1936, p. 254 et suiv.
- *Morale et Économie*, dans *Revue d'Économie Politique*, janvier-février 1937, p. 43 et suiv.
- *La revisione della teoria del commercio internazionale*. Dans : *Giornale degli Economisti e Rivista di statistica*, juillet 1936.
- *Alcune osservazioni intorno ai rapporti fra economia corporativa ed etica*, dans : *Raccolta di studi in onore di Riccardo Dalla Volta*. Firenze, 1936.
- *Dottrine e movimenti economici del novecento*, dans : *Vita e Pensiero*, mars 1938.
- *Economia e filosofia* (communication présentée au Congrès national de Philosophie tenu à Bologne en 1938), dans : *Rivista di filosofia neo-scolastica*, juillet 1938.
- *L'essenza dell' economia corporativa*. Milano, 1935.
- WAGNER, A : *Fondements de l'Économie politique*, trad. fr. 1904, livre I, chap. II.
- WAGNER : *Essai sur l'universalisme de Spann*. Paris, Alcan, 1931.



## LES DEUX ÉCONOMIES<sup>28</sup>

---

Vue d'ensemble. — L'Économie est une science. — Deux principes fondamentaux. — Économie hétérodoxe. — Économie chrétienne. — Bastiat confirme notre théorie. — Matière, but et limites de l'Économie sociale.

### VUE D'ENSEMBLE<sup>29</sup>

. . . . . En voulant, dans un fascicule antérieur, dire quelques mots concernant l'usure<sup>30</sup>, nous fûmes forcés d'indiquer à peine diverses propositions dont la brièveté a dû laisser quelques lacunes dans plus d'un esprit.

La première d'entre celles qu'aujourd'hui nous nous mettons à combler, consiste à supposer sans démonstration qu'il y a une différence très considérable entre l'Économie catholique et l'Économie hétérodoxe<sup>31</sup>; d'où une diversité totale d'opinions, car, tandis que l'Église condamne comme erronée la proposition : « le prêt est par lui-même productif »<sup>32</sup>, cette même proposition est vénérée par Deforesta<sup>33</sup> comme un oracle de la *Science et de l'Expérience*. Comment donc une même doctrine peut-elle paraître à la sagesse catholique comme injuste et funeste, et sembler à la science de ce ministre avantageuse et raisonnable ? Y aurait-il deux sciences contradictoires se rapportant à un même objet ? C'est comme si nous disions qu'il y a deux géométries ou deux arithmétiques : suivant l'une, deux et deux font quatre, suivant l'autre, deux et deux feraient cinq<sup>34</sup>.

Pourtant si grande est la force de la sensibilité dans les choses morales, que les mathématiques elles-mêmes sont capables d'errer (et n'est-ce pas ce que firent Spinoza, avec sa méthode géométrique<sup>35</sup>, en son panthéisme, et Laplace dans ses *Probabilités*<sup>36</sup> ?) : combien plus facile sera-t-il de faire fausse route en matière d'économie, où *l'auri sacra fames*<sup>37</sup> et la soif du plaisir ont tant de puissance ?

Cependant la passion de l'or et du plaisir ne suffit pas à expliquer les si grandes aberrations de la science économique, surtout si l'on réfléchit à la valeur morale de beaucoup de ceux qui ont enseigné ou appliqué ses théories. Même sans parler de ceux qui ont traité de l'économie dans un esprit pleinement catholique (parmi lesquels se distingue Villeneuve-Bargemont<sup>38</sup> qui se proposa pour but de la ramener dans le sillon de l'esprit chrétien), dans les rangs des hétérodoxes et des doctrinaires il y eut des hommes d'une probité naturelle, qui abhorrèrent certaines énor-

mités de l'utilitarisme et s'efforcèrent d'en rejeter les conséquences barbares<sup>39</sup>. Or ceux-là au moins auraient dû reconnaître la vérité si l'erreur n'avait eu d'autre origine que la passion brutale de l'or et du plaisir.

Le problème reste donc intact et nous sommes forcés de nous demander : comment donc peut-il y avoir deux sciences économiques ? Comment deux hommes sensés peuvent-ils se renvoyer ces deux propositions, l'un disant sérieusement : deux et deux font quatre, et l'autre répondant avec un égal sérieux : deux et deux font cinq ; et cela non pas en quelques propositions isolées et accidentelles, mais dans tout un long enchaînement de raisonnements scientifiques ?

Or l'explication de cette énigme sera aisée si l'on remarque qu'une science garde nécessairement en tout son développement le caractère du principe d'où le raisonnement est parti : si ce principe était faux, fausse aussi sera normalement la série des conséquences.

A cette première considération ajoutez-en une autre, à savoir, que dans les choses morales l'erreur de principe est très facile ; presque toutes les erreurs strictement et à proprement parler morales dépendent de l'erreur de principe, puisqu'elles consistent à poursuivre une *fin* désordonnée et mauvaise, au lieu de poursuivre d'une manière ordonnée la *fin* honnête : et la *fin*, comme on le sait, est la base, le principe de tout l'ordre et de toute la science morale.

Après ces deux observations, vous voyez sans peine l'explication de la question posée. Si même des esprits honnêtes ont pu facilement se tromper sur le *principe*, si par suite de l'erreur de principe toute la série des conséquences se trouve naturellement erronée, quelle difficulté peut-il y avoir à admettre que parmi les savants se soient accréditées deux économies contraires, qui, tout en ayant le même objet, donnent des enseignements très divers et souvent opposés en vertu des principes opposés d'où elles dérivent<sup>40</sup> ?

Entretenir nos lecteurs des *deux économies*, c'est donc tout simplement discuter des deux principes qui peuvent être le point de départ de cette science. Si nous réussissons à les mettre en évidence, ils aideront à expliquer bien des diversités qui se rencontrent parfois jusque chez ceux qui se réclament de la même doctrine. En effet, quand il y a dans une doctrine quelque élément faux, il est tout naturel que tantôt telle de ses thèses, tantôt telle autre répugne aux bons sentiments, en dépit de la logique qui leur sert d'appui, et qu'un esprit droit fasse des erreurs de logique pour ne pas offenser ses sentiments intérieurs de probité. Donc admettre deux économies, loin de s'opposer à la philosophie de la science économique, est chose parfaitement conforme à la nature d'une *science morale* où l'erreur de principe est facile, et au fait historique de son développement, où l'on rencontre à chaque pas de telles contradictions et incertitudes, que ses théoriciens les plus sages reconnaissent sa très grande imperfection comme science<sup>41</sup>, et que ses adversaires les plus ardents vont jusqu'à en nier résolument l'existence elle-même.

## L'ÉCONOMIE EST UNE SCIENCE

Avant d'examiner les *deux économies*, qu'on nous permette de réfuter l'objection qui consisterait à se demander s'il y en a au moins une ; ceci pour éviter une méprise où tombent certains catholiques sincères : voyant l'abus devenu presque général au début de ce siècle d'une science économique athée et utilitaire, ils ont cru y remédier en niant absolument, jusqu'à l'existence, que dis-je, jusqu'à la possibilité même de la science économique. Cette erreur est certainement excusable, non seulement à cause du zèle catholique qui l'inspire en grande partie, mais aussi parce qu'en vérité il semble qu'on puisse à peine appeler *science* une série de thèses vacillant dès leur première base ; car telle a été dans l'ensemble, comme nous le verrons bientôt, la science économique du siècle dernier<sup>42</sup>.

Cependant tout homme sensé verra que le fait d'avoir mal établi le principe, montre tout au plus que la science actuelle est vaine, mais non qu'il est absolument impossible d'en fonder une qui soit vraie. S'il existe, pour cette science, dit Rossi, un objet sur lequel l'esprit humain puisse s'exercer, s'il est possible d'en affirmer avec évidence la nature et d'en déduire des conséquences spéculatives, il est clair qu'il peut exister une science théorique ; et si cette science fournit des lois d'après lesquelles l'homme doit régler ses actions, une science pratique est possible elle aussi. En supposant même qu'elle soit encore inconnue, étant donnés *l'objet* et la *possibilité de raisonner sur lui*, la science est possible.

Or qu'il y ait un objet de science économique, qui pourrait le nier ? Qui peut ne pas admettre qu'il y a une certaine distribution des richesses sociales qui rend plus aisée que dans d'autres combinaisons la vie honnête des citoyens ? Cette juste proportion dépend de certaines causes dans son équilibre. Il est au pouvoir de l'homme d'arrêter ou de favoriser ces causes, selon qu'il s'attache à telle ou telle manière de régir l'activité économique des citoyens. Cela se rencontre à chaque pas en économie politique : prenons par exemple la grande question des impôts. Qui ne voit du premier coup d'œil qu'il y a une certaine proportion de taxes qui les fait peser suivant l'ordre de la justice distributive, tandis que celle-ci serait violée par une autre proportion de taxes<sup>43</sup> ? Qui ne voit que l'énormité de certains impôts<sup>44</sup> encourage la contrebande, laquelle ne trouverait pas son compte si le danger était de beaucoup supérieur au gain ? Qui ne voit que la vie de contrebandier, même en la supposant intrinsèquement exempte de faute, est toujours une occasion de fautes et par suite une corruption pour la moralité publique ? Aussi l'autorité, destinée par nature à sauvegarder la justice et à favoriser l'honnêteté, devra-t-elle étudier les causes de cette proportion afin de la réaliser par la loi. Or qu'est-ce que cette étude, sinon l'étude de l'économie sociale ?

Donc, en cette question comme en toutes les autres questions scientifiques, le zèle des bons catholiques ne doit pas par ses excès

mettre en discrédit la science elle-même, mais plutôt aiguïser l'esprit pour qu'il comprenne bien les vrais principes et sépare avec soin le son de la farine.

Non seulement il est faux de soutenir que la science économique est impossible, mais il serait exagéré d'accuser de nullité cette science défectueuse, mal conduite, voire mauvaise, si vous voulez, qui fait pleuvoir tant de calamités sur les administrés et germer tant de vices dans les administrations. Les dommages mêmes qui en découlent ne prouvent-ils pas, en vertu du principe *ex nihilo nihil*, que cette science existe ? D'ailleurs, recueillir et coordonner des milliers de faits, d'observations partielles, d'essais, d'hypothèses, etc., est toujours un grand bien pour les savants, même à leur insu, car cela leur fournit les éléments qui leur sont nécessaires. En outre, les économistes, bien qu'ils aient en général méconnu les véritables proportions de moyen et de fin dans les richesses sociales, ont cependant, par un sentiment d'honnêteté naturelle, souvent suivi dans les applications pratiques des doctrines plus justes que celles qui auraient dû naître de leurs principes ; ils ont corrigé dans leurs déductions bien des erreurs auxquelles leurs prémisses les auraient conduits. C'est ainsi que nous voyons Sismondi<sup>45</sup> et Rossi<sup>46</sup> amender souvent ce qu'il y a d'inhumain chez Malthus<sup>47</sup> et certains autres de leurs prédécesseurs.

Au lieu d'aggraver outre mesure les fautes malheureusement déjà très lourdes des économistes, au lieu de les accuser d'impuissance et de nullité, que les savants catholiques marchent donc sur les traces des quelques économistes qui, comme Villeneuve-Bargemont<sup>48</sup>, Rubichon<sup>49</sup>, de Coux<sup>50</sup>, Droz dans ses derniers jours<sup>51</sup>, et d'autres, essaient de christianiser cette science encore dans l'enfance, ainsi que depuis un siècle l'ont fait, même pour des sciences adultes, d'autres esprits sains et courageux.

Et telle est précisément notre intention en commençant par examiner les deux économies et les deux principes fondamentaux d'où elles partent. Nous savons bien que l'exposé des principes nous conduira à quelques considérations universelles et abstraites que nous aurions évitées volontiers. Mais comment, demandait Bastiat<sup>52</sup> en s'excusant de remonter à la métaphysique, comment rendre raison d'une science sans s'élever aux principes<sup>53</sup> ? Comment parler de principes sans quelques notions universelles et abstraites ? Que celui qui ne veut pas de métaphysique ne nous lise pas : mais alors qu'il se résigne à ne jamais voir cette pleine évidence qui constitue le plus suave aliment de l'esprit humain.

## DEUX PRINCIPES FONDAMENTAUX

Deux économies, avons-nous dit, ont cours dans la société contemporaine, et leur diversité doit naître des deux principes différents d'où elles partent. Or quels sont ces deux principes ? Quelles sont les déductions suprêmes et immédiates qui inspirent les deux économies ?

La réponse à cette question n'est qu'une application particulière de la doctrine générale qui se présente chaque fois que nous voulons raisonner en matière sociale. Dès la Première Série<sup>54</sup>, au début de l'*Examen critique des Ordres représentatifs*, nous avons placé sous les yeux de nos lecteurs ce grand fait que personne ne conteste plus : il y a dans le monde depuis la Réforme de Luther deux sociétés, dont chacune a son principe moral qui dérive du principe métaphysique suprême et se propage dans toutes les doctrines sociales ; ce principe moral est pour l'une la dépendance de tout l'ordre créé à l'égard du Créateur, pour l'autre l'*indépendance absolue de l'individu*, ou, comme on dit aujourd'hui, la *liberté*, funeste fruit de la Réforme luthérienne se transformant successivement en *inspiration privée*, *libre examen*, *rationalisme*, etc. Le moi de Kant et de Fichte, l'*absolu* de Schelling et de Hegel, le *panthéisme*, l'*autothéisme*, le *dieu-Etat* des doctrines rationalistes, le *dieu-peuple* de Mazzini<sup>55</sup> et des républicains, ne sont que des concepts métaphysiques inventés pour servir de base au principe moral de l'*indépendance*, qui, suivant leur nature, produisit l'*absolutisme de l'Etat*, le *droit d'insurrection*, la *république sociale*, etc. Sans doute toutes ces théories se combattent l'une l'autre par intérêt dans les moments décisifs, quand un parti espère arriver à gouverner la société, mais elles sont toutes unies par un certain lien de fraternité logique, et toutes elles prennent le titre de *société moderne* animée de l'*esprit du siècle*, *progressiste*, etc. Et toutes elles reconnaissent comme adversaire la société qui refuse à l'homme le droit à l'*indépendance absolue*, ou, comme ils disent, la *liberté*.

Sans doute, Frédéric Bastiat, économiste de grand renom, classe, en se plaçant à un autre point de vue, les principales opinions en matière économique et les ramène à trois : celle des économistes, celle des socialistes et celle des catholiques.

« Les catholiques disent (d'après lui) : La société est entraînée au mal si elle s'abandonne aux lois universelles de la nature. Donc qu'elle renonce aux intérêts humains par l'ascétisme.

« Les socialistes disent : La société est entraînée au mal si elle s'abandonne aux lois universelles de la nature : donc donnons-lui nous-mêmes des lois artificielles ». Les deux théories s'accordent, suivant Bastiat, en ce qu'elles refusent à la nature sa liberté d'opération.

« A l'opposé, les économistes disent : La société, par la nature de l'homme, est conduite vers le bien : donc qu'on donne à l'homme une entière liberté »<sup>56</sup>.

Ainsi Bastiat réduit à deux les trois opinions, en les regardant uniquement du point de vue des hommes d'affaires, dont les uns veulent la liberté du commerce tandis que les autres veulent voir celui-ci réglé par les lois. Sous cet aspect, loin de nier une certaine analogie entre catholiques et socialistes dans le fait qu'ils reconnaissent la nécessité de mesures d'ordre pratique, nous avons nous-même rapporté jadis quelques sentences de Proudhon qui condamnent l'usure<sup>57</sup>, d'accord en cela avec les canonistes.

Mais il n'en est pas moins vrai que sur le principe fondamental économistes et socialistes sont d'accord, car ils établissent les uns

et les autres la tendance subjective vers le plaisir comme la loi suprême de la nature guidant les hommes vers le bonheur. Les socialistes, considérant le résultat et voyant les passions des riches violer en beaucoup de cas le droit des pauvres, réclament des lois qui donnent au pauvre la prépondérance, tandis que les économistes, et en particulier Bastiat, voyant aussi l'injustice de l'oppression des pauvres, veulent la liberté pour tous afin que le pauvre se défende contre le riche, comme nous le verrons bientôt. Ils sont donc d'accord en ce qu'ils mettent le bonheur dans le plaisir et attribuent à tout homme le droit d'y parvenir ou par la liberté ou par la loi.

Au contraire, les catholiques, repoussant le principe suprême des uns et des autres, disent : « La nature humaine ne trouve pas son bonheur dans la jouissance du plaisir, mais dans l'observation de l'ordre ; elle doit donc sacrifier le plaisir à l'ordre. Or l'ordre n'est autre que la conformité de l'œuvre à l'intention de l'ouvrier ; donc le bonheur de l'homme sur cette terre consiste à user des choses selon les intentions du Créateur. Par conséquent l'enrichissement pour les individus et pour la société importe dans la mesure où la richesse peut être un moyen pour obtenir la plénitude de l'ordre de justice et de charité ».

Si cela se nomme ascétisme, c'est certainement un ascétisme très philosophique et bien différent de celui que semble imaginer Bastiat (*en renonçant aux intérêts humains, en se réfugiant dans l'abnégation, le sacrifice, l'ascétisme et la résignation*<sup>58</sup>). Certainement le sacrifice, le désintéressement, la résignation sont des conséquences naturelles, si l'on reconnaît l'existence d'une Providence paternelle qui distribue dans le monde les maux comme les biens ; et tant que les économistes ne réussiront pas à éliminer de la terre tous les maux, la résignation de la patience sera beaucoup plus sage que le frémissement impuissant du désespoir et de la rage. Mais si le catholique se résigne aux maux, il ne supprime pas le besoin qui le pousse à pourvoir aux biens même temporels, que dis-je, il y voit un devoir, mais un devoir que la *passion* tend à exagérer et que la *raison* doit régler afin de ne pas excéder les justes limites. Et puisque ces limites peuvent être dépassées dans la société comme chez les individus, et que la *raison* de la société est la *loi*<sup>59</sup>, le catholique croit que si la passion individuelle va trop loin (cas malheureusement fréquent dans la société), le devoir du gouvernement est de modérer par la loi cette passion comme toutes les autres. Selon les catholiques, ce n'est donc pas la *nature* raisonnable de l'homme qui entraîne au mal, mais bien le désordre des *passions*, et c'est à lui que s'oppose la loi. Suivant les économistes, au contraire, c'est l'intérêt qui conduit au bien social pourvu qu'on lui donne la liberté ; d'après les socialistes, la liberté concédée aux puissants produit la ruine des faibles : il faut donc pousser les faibles à revendiquer leurs droits contre les puissants. Ainsi socialistes et économistes reconnaissent le droit absolu de l'homme à la jouissance ; les catholiques reconnaissent chez l'homme le devoir de se conformer aux intentions du Créateur en usant des biens et en se résignant aux maux. Les premiers prennent les *passions* pour la *nature*, la nature innocente

de l'homme, dis-je, et ils veulent en procurer l'assouvissement ; les catholiques placent la *nature* spécifique de l'homme dans la *raison*, et c'est à elle qu'ils veulent assurer la prédominance en mettant sous son joug toutes les révoltes d'intérêts. SUPRÉMATIE DE L'INTÉRÊT, SUPRÉMATIE DE L'ORDRE, voilà donc la vraie note distinctive, le cri de guerre des deux camps opposés.

Cette division de tout le monde civilisé en deux sociétés qui s'inspirent de ces deux principes contraires, est un fait désormais universellement reconnu par ceux qui traitent, bien ou mal, des sciences sociales : fait qu'avait déjà contemplé ou pressenti de son regard pénétrant le Docteur d'Hippone dans les deux sociétés qu'il décrit en son *De Civitate Dei*, constituées par deux amours opposés : *l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi-même* (voilà la société de l'ordre établie sur l'entier respect du Créateur), *l'amour de soi-même jusqu'au mépris de Dieu* (voilà la société fondée sur la pleine indépendance du Moi)<sup>60</sup>. Aujourd'hui pour exprimer ce fait, autrefois peu observé, on a forgé, comme cela arrive, des noms nouveaux : *esprits éclairés et obscurantistes, progressistes et rétrogrades, laïques et cléricaux, libéraux et jésuitiques, libertins et serviles, rationalistes et antirationalistes*, etc., autant de termes qui résument en un seul mot et attestent par le sentiment universel ce grand fait des deux sociétés, société du *moi indépendant*, société de l'homme *créé* et par suite *dépendant*. En ces deux sociétés, si absolument distinctes, ou plutôt opposées par leurs principes, de même que les hommes vulgaires, sous l'impulsion de leurs principes respectifs, agissent de façons contraires pour leurs affaires et intérêts, il est naturel que les esprits philosophiques, voulant s'expliquer spéculativement pourquoi l'homme doit agir de telle ou telle manière dans le domaine économique, suivant les deux principes contraires, soient arrivés à des conséquences contraires ; puisque le principe étant d'ordre pratique comme aussi l'action économique, l'universalité du premier devait nécessairement influer sur la seconde. Quelles sont ces conséquences économiques des deux principes ? Les voyons-nous réellement déduites en théorie et appliquées en pratique ? Telle est la double recherche qui résoudra notre problème.

Si en raisonnant nous trouvons vraiment deux séries de thèses économiques déduites des deux principes contraires ; si nous voyons ces deux séries de doctrines économiques réellement embrassées en pratique par les deux sociétés selon les principes opposés qu'elles professent respectivement, l'existence des deux économies et l'explication rationnelle que nous apportons de cette double direction acquerront toute l'évidence dont est capable une science pratique, qui atteint sa perfection quand elle réunit l'expérience des faits à l'évidente connexion des raisonnements.

## ECONOMIE HÉTÉRODOXE<sup>61</sup>

Nous avons promis d'examiner en premier lieu ce que le raisonnement déduit du principe de l'indépendance naturelle de l'homme. Puisque l'homme est indépendant, il doit en toutes ses actions

chercher à se satisfaire soi-même : telle est la première conséquence qu'en bonne logique une raison perspicace déduit nécessairement de ce principe faux. C'est précisément pour cela que la doctrine catholique, n'admettant l'indépendance qu'en Dieu, nous enseigne que dans toute son œuvre Dieu a eu pour fin Lui seul, *omnia propter semetipsum operatus est Deus*<sup>62</sup>. Et Dieu lui-même, quand par son décalogue il impose à l'homme des sacrifices parfois pénibles, commence par lui présenter comme motif raisonnable d'obéissance la dépendance essentielle de l'homme par rapport à Dieu : *Je suis le Seigneur ton Dieu*<sup>63</sup> ; ôtez cette dépendance et la raison d'obéir cesse d'exister. Si donc l'hétérodoxe se juge indépendant, il a parfaitement raison de se donner lui aussi comme fin à toutes ses actions : *omnia propter semetipsum operatus est*. De là cette formule, crue, il est vrai, et qui répugne à un cœur honnête, mais sincère et déduite logiquement de la philosophie du moi par Fichte<sup>64</sup> comme principe universel de morale : *Aime-toi toi-même par-dessus toutes choses et le prochain par amour de toi*.

Cette formule horrible est latente dans les profondeurs cachées de l'Utilitarisme : l'audace effrontée avec laquelle cet impie l'a prononcée et l'approbation de la société corrompue, qui, après un tel blasphème, a continué de le mettre au premier rang des philosophes, suffisent à le prouver. Mais, à supposer même que Fichte n'eût pas prononcé cette formule ou qu'elle n'eût pas été acceptée par ses contemporains, y a-t-il aujourd'hui quelqu'un qui ne confesse la reconnaître prédominante dans le monde, par le fait qu'il se lamente en voyant la société envahie par ce vil égoïsme qui absorbe les esprits dans leur intérêt propre et semble avoir désormais effacé dans les âmes, sinon dans les pages de la philanthropie, le noble sentiment de sacrifice qui jadis était le caractère de la société chrétienne ? Voici comment un témoin non suspect, Brofferio<sup>65</sup>, déplorait cette triste perversion, en mettant sous les yeux du ministère piémontais l'augmentation du nombre des délits, au cours de la séance du 26 mars 1856 : « Autrefois on parlait de pudeur, d'amour de la patrie, etc. Mais ces mots ne sont plus sur les lèvres de personne. Maintenant toute la politique de notre pays est tournée vers l'intérêt. Vous avez donné au peuple la soif de l'or ; il cherche à se désaltérer là où il en trouve. Mais cette passion traîne derrière elle la galère et l'échafaud ». (*Armonia*<sup>66</sup>, 26 mars 1856). Cette affirmation exprimait un sentiment universel, car les applaudissements furent si bruyants que le président menaça de *faire évacuer les tribunes*. Voilà le fait de l'égoïsme : il suit et confirme les arguments par lesquels nous avons démontré que l'égoïsme est fils de l'indépendance. On aurait vraiment bien tort de se lamenter sur les conséquences après avoir admis le principe. Celui qui ne dépend pas d'autrui ne travaille pas pour autrui.

Donc l'homme, une fois qu'il s'est octroyé l'indépendance absolue, n'agit que pour lui seul ; mais que cherche-t-il dans son action ? On n'agit que pour obtenir un bien ; et l'homme indépendant ne peut trouver de bien que dans sa propre satisfaction, dans ce sentiment agréable qui existe uniquement dans le moi. Un homme en état de *dépendance* pourra rencontrer un

bien appartenant à l'ordre de la justice, qui ne lui apporte aucune satisfaction : et la raison qu'il aura de reconnaître ce bien comme tel sera précisément sa dépendance ; il se dira : il est raisonnable que celui qui dépend d'un autre travaille pour celui dont il dépend. Mais si vous supprimez cette dépendance, chercher à satisfaire autrui à son propre détriment sera une manière d'agir contraire à la raison autant qu'au sentiment. Or si l'attrait vers le plaisir est si fort que même celui qui se croit obligé par sa dépendance court souvent vers le plaisir malgré sa raison, celui que sa raison proclame indépendant sera-t-il arrêté sur la route du plaisir ? Cessez donc, philanthropes libéraux, de vous indigner contre l'égoïsme triomphant. Puisque l'homme est indépendant, il doit agir pour lui seul : s'il agit pour lui, que peut-il désirer sinon la satisfaction de la tendance innée qui le pousse à savourer le plaisir ?

Cela ne veut pas dire que tout utilitarisme s'abaisse à d'infâmes turpitudes, s'enivre à la coupe de Circé et se transforme en brute. L'esprit et le cœur ont aussi leurs plaisirs : plaisir d'être estimé, respecté, aimé<sup>67</sup>. D'ailleurs, les caractères et les tempéraments sont variés et si certains hommes trouvent leur félicité dans la bouteille ou le plat, les roses de leur couche ou le poignard de la vengeance, il y en a d'autres, aux goûts plus sobres et naturellement honnêtes, pour qui le plus grand plaisir sera d'arrêter un soupir ou de sécher une larme, de dominer par le talent ou d'obliger par des bienfaits<sup>68</sup>. Peu importe, puisque le principe reste toujours : l'homme agit pour l'*agrément de sa sensibilité*.

Pour l'agrément de sa sensibilité l'homme a besoin d'un objet extérieur dont il assouvrira ses facultés, car en réalité il ne participe pas à la nature indépendante de Dieu, qu'il s'attribue sottement et grâce à laquelle il aurait son bonheur en soi seul. En dépit de toutes les théories de l'indépendance, l'homme sent que toutes ses tendances, toutes ses facultés cherchent un objet dont dépend leur repos, et c'est précisément ce repos que nous appelons jouissance et plaisir. Vous voulez multiplier les plaisirs ? Vous devez donc multiplier les objets vers lesquels tantôt l'une, tantôt l'autre de vos facultés vous poussent ; succession illimitée : la satiété de la première est suivie immédiatement par l'appétit de la seconde, dès que celui-ci s'est contenté, la troisième se réveille et se satisfait, et ainsi de suite sans fin. Telle est, vous le savez, l'idée du bonheur d'après les utilitaristes ; ils définissent le bonheur : la somme des moments heureux passés dans le plaisir<sup>69</sup>. Et cette définition du bonheur, grossière et brutale, combien de philosophes et de gens qui ne le sont pas satisfait-elle aujourd'hui ?

Rappelez-vous qu'une quantité d'objets de jouissance constitue ce que les économistes nomment *richesse*<sup>70</sup> ; par suite quantité illimitée d'objets de jouissance veut dire richesse illimitée. Vous voyez qu'après avoir concédé à l'individu l'indépendance originelle, la raison lui concède par voie de conséquence non seulement le droit, mais encore le devoir de tendre à une richesse illimitée, pour se procurer des jouissances illimitées<sup>71</sup>. Celles-ci pourront être plus ou moins honnêtes, ou, comme on dit en lan-

gage « humain », nobles ou plébéiennes (termes qui dans le vocabulaire utilitariste sont irrationnels, puisqu'il ne peut y avoir manque de noblesse ou d'honnêteté dans le fait de chercher la félicité partout où elle se trouve) : tel jouira en nourrissant une famille de pauvres petites créatures, tel autre en payant un sicaire pour satisfaire une vengeance. Mais en tous les cas, pour jouir, il faut de la richesse et par suite la richesse est le moyen d'être heureux. Voilà la base universelle de l'économie en ce qui concerne l'individu.

Quant à nous, nous devons traiter de l'économie non en ce qui concerne l'individu, mais en ce qui concerne la société ; il nous faut donc rappeler brièvement comment la société elle-même naît en vertu du principe de l'indépendance, sujet dont nous avons parlé plus longuement ailleurs<sup>72</sup>.

Si l'homme indépendant ne peut agir que pour jouir, c'est encore pour jouir qu'il s'associera. Retirer de toutes les personnes avec qui l'on vit, tout ce qu'elles sont capables de produire d'utile ou d'agréable, en se libérant soi-même de la nécessité de peiner, telle est la première impulsion qui, suivant cette doctrine, nous conduit à la vie en société. Impulsion qui, voyez-vous, établit dans le monde sous un aspect légitime les deux classes d'oisifs heureux et de travailleurs opprimés dont parlent les socialistes. *En vertu du principe de l'intérêt*, écrit Proudhon à Bastiat, *un individu peut réellement et légitimement vivre sans travailler : c'est la condition à laquelle aujourd'hui tout le monde aspire*<sup>73</sup>.

Transformez cette aspiration de la paresse en un principe moral, en un droit naturel : vous aurez établi l'esclavage auquel en effet a été amené le monde antique et auquel aujourd'hui sont ramenées les nations qui règlent leur vie économique d'après le principe épicurien. Et quelle différence y a-t-il entre un esclave ancien et un ouvrier moderne qui, dans les usines anglaises, s'abrutit et succombe sous le poids du travail, de la faim et des désordres moraux ? Aucune différence, sinon que les esclaves anciens appartenaient à la famille et recevaient tout de même d'un maître humain quelque réconfort dans la maladie et la vieillesse, tandis que les malheureux esclaves de l'industrie destinés à enrichir le maître impersonnel qui s'appelle la *Société*, la *Nation*, l'*Etat*, quand leurs mains sont engourdies par la maladie ou la vieillesse, sont abandonnés au milieu de la rue *parce qu'ils sont libres*. Pendant ce temps, les familles aristocratiques font étalage de richesses inépuisables et excitent l'envie de l'Égoïsme continental, qui, suivant le même principe, a parfaitement raison de les trouver heureuses, elles et la nation où de telles fortunes existent. Oui, il a raison : puisque l'homme indépendant n'agit que pour lui seul, celui qui entre en société doit dire comme le citoyen de Hobbes : « Je veux satisfaire tous mes désirs et avoir tout le monde à mon service et prendre mes concitoyens comme ministres de mes plaisirs ». Chaque homme se dit cela : le premier moment, le premier stade de la société sera donc, ainsi que Hobbes le proclamait et que nous avons récemment entendu Bastiat le confirmer, *la guerre de chacun contre tous*<sup>74</sup>.

Mais dans une guerre si inégale, chacun recevra des coups, et

des coups terribles. Aussi la prudence veut-elle qu'on essaye une paix factice ; en la négociant, chacun fera tout son possible pour sacrifier le *minimum* et obtenir le *maximum*. Cette paix constitue, d'après Hobbes, le second stade naturel de l'association humaine : on ne fera alors pour autrui que ce qui sera strictement nécessaire pour vivre soi-même en paix et se procurer les avantages de la société.

Étendez la pratique de cette doctrine qui résulte du principe de l'indépendance et vous verrez qu'elle exprime le fait quotidien que tout le monde déplore, c'est-à-dire l'égoïsme général en vertu duquel chacun amène l'eau à son moulin. Jadis on voyait (plusieurs monuments en sont encore témoins) beaucoup de riches employer leurs richesses, par exemple, à la construction d'un abri pour les pauvres, d'un hôpital pour les malades, d'un pont pour faciliter les communications, d'un aqueduc pour irriguer les campagnes ; un grand nombre d'entre eux mettaient gratuitement leur activité au service du public. Cet usage n'a pas entièrement disparu dans les pays catholiques. Les noms de Barolo<sup>75</sup>, Mellerio<sup>76</sup>, Canossa<sup>77</sup>, Borghese<sup>78</sup>, Torlonia<sup>79</sup>, Taverna<sup>80</sup>, Fagnani<sup>81</sup> et mille autres montrent quelle force le principe du désintéressement conserve chez les catholiques. Mais comme il diminue en vigueur et en universalité au fur et à mesure que s'introduit parmi nous l'utilitarisme protestant ! A présent, à part d'honorables exceptions, personne ne trouve plus de superflu à donner aux pauvres ; et à ceux qui vivent de leur salaire ou de leur industrie bien souvent il ne reste pas même d'économies pour assurer l'avenir de leur famille : celle-ci tombe dans la misère quand celui qui travaillait vient à mourir. Tant est grande la puissance qu'a sur les esprits, en dépit même des affections du père de famille, le principe épicurien de la *jouissance personnelle*.

Mais tandis que tout le monde veut jouir beaucoup sans rien sacrifier, la nature de la société est telle qu'elle ne peut subsister que par le sacrifice de l'individu au bien commun. Supprimez cela et la société périt. Donc l'indépendance de l'individu et l'appétit de jouissance, tout en ayant besoin de la société pour se protéger contre l'égoïsme d'autrui, combattent la société qui s'oppose à leur propre égoïsme. Voici donc l'homme en société condamné à une contradiction perpétuelle, prêchant aux autres le devoir de se sacrifier pour le bien commun et mettant en pratique pour lui-même le droit de ne rien sacrifier si ce n'est sous la contrainte de la force.

Mais si chaque citoyen se guide d'après un tel principe, comment la société pourra-t-elle subsister ? Voilà où apparaît la nécessité d'établir un pouvoir qui sera chargé de déterminer publiquement par des lois ce que chacun doit sacrifier pour que la société soit possible ; et puisque chacun trouverait toujours excessif le sacrifice qui lui est imposé, on attribuera à l'autorité une force supérieure à laquelle chacun devra céder, en lui donnant pour soutien le bras de tous.

Bastiat disait donc à bon droit que les sciences sociales *seraient sans but*, si les concitoyens ne tendaient pas à se dépouiller mutuellement. Sous l'influence du principe catholique, le recours à,

la force est secondaire, puisque les citoyens sont poussés au bon usage des richesses d'abord par l'autorité, à laquelle la force s'ajoute seulement par exception, contre les récalcitrants. Aussi saint Thomas soutient-il que l'autorité aurait existé même au Paradis terrestre si Adam n'avait pas péché<sup>82</sup>. Mais sous l'influence du principe de l'indépendance, l'Idée de la société peut s'exprimer en ces quelques mots : *antagonisme universel ; services rendus à autrui par pure nécessité, sous l'empire de la force ou de l'intérêt ; effort continu pour subordonner les autres à l'utilité propre ; ne pas céder si ce n'est dans la mesure où la loi le prescrit, n'observer la loi que dans la mesure où la force y contraint*<sup>83</sup> ; partant *faire la guerre à l'autorité et aux concitoyens par la ruse et la violence tant qu'on le peut*. Certes dans une telle société une autorité sans force serait *sans but*, sans effet. Les idées que vous avez acquises par l'expérience sur l'esprit qui dirige les sociétés modernes, spécialement là où dominant l'utilitarisme et le rationalisme, vous feront comprendre par vous-mêmes plus que nos explications. Mais si, étrangers à cette étude et heureusement trop imbus du principe catholique, vous n'arrivez pas à vous rendre compte que l'égoïsme puisse, dans ses excès, aller jusqu'à désirer l'esclavage d'autrui, la misère de son prochain pour son propre avantage, écoutez les éclaircissements donnés par Bastiat : « Voici, dit-il, un producteur quelconque : quel est son intérêt immédiat ?... Est-il vigneron ? Il souhaitera que toutes les vignes gèlent, à l'exception de la sienne. Est-il fermier ou propriétaire ? Il souhaitera la disette du pain. Est-il médecin ? La santé publique sera pour sa profession un coup funeste. Est-il dans l'industrie du coton ? Il voudrait voir interdire toutes les autres fabriques. Tout producteur a des intentions antisociales : si elles ne le sont pas, attribuez cela à ses sentiments humanitaires, au christianisme qui inspire l'abnégation »<sup>84</sup>. L'égoïsme universel ne pouvait être mis en lumière avec plus d'évidence.

A une telle société appliquons le principe de l'économie : *le bonheur et la richesse du moi*. Si la *richesse est mon bonheur*, donner le *minimum* de ce qui est à moi et puiser le *maximum* dans la bourse du voisin sera la loi fondamentale résultant des trois premiers aphorismes de la description faite plus haut ; à cette loi se ramènent les maximes de l'économie : *la valeur est déterminée par la loi de l'offre et de la demande, les prêts disparaissent si l'on interdit l'intérêt, on ne rend aucun service si ce n'est en échange d'un service équivalent*, et autres semblables par lesquelles on a l'habitude de déterminer les relations mutuelles entre les bourses des individus égaux. Toutes ces maximes sont fondées sur le principe : l'homme n'agit que par intérêt.

Mais afin que ces individus égaux vivent en paix, ou plutôt afin qu'ils n'en viennent pas à une guerre ouverte, il doit exister, avons-nous dit, une société gouvernée par la force sociale. Cette société devra réaliser autant qu'elle le pourra les intentions des citoyens qui se sont associés pour jouir de toutes les commodités qui manquent au solitaire et au nomade. Or, pour fournir toutes ces commodités, il faut que la société soit riche : plus grande sera sa richesse et plus grandes aussi seront les commodités de toute

espèce qu'elle pourra fournir. De là découle un principe universel d'économie politique : favoriser l'accroissement illimité de la richesse publique, ou pour employer les expressions d'Helvetius<sup>85</sup>, trouver le moyen de faire passer le plus d'argent possible des bourses privées dans le trésor public. La limite des impôts ne sera donc plus ce qu'il est nécessaire à la société de dépenser, mais bien ce qu'il est possible aux particuliers de déboursier.

En effet, que resterait-il dans le trésor public, si la richesse nationale doit subvenir immédiatement à toutes les fantaisies de satisfaction et d'aisance qui passent par la tête des citoyens ? Études supérieures, sciences expérimentales, arts d'agrément, communications rapides, spectacles splendides, machines industrielles, trafic avec les régions lointaines, tout devra être fourni aux citoyens par la société, mais principalement le contentement de l'orgueil national qui veut non seulement l'autonomie mais encore la suprématie. Ministres, vous qui détenez les destinées et les portefeuilles d'un peuple enivré du principe de l'indépendance, ministres et gouvernants, qui que vous soyez, souvenez-vous-en : c'est cela que vous demande et qu'attend de vous le peuple souverain. — Il attend de moi cette bagatelle ? Mais d'où puis-je tirer les fonds pour faire face à des dépenses aussi énormes ?

— Vous vous noyez dans une goutte d'eau. Qui a fixé des limites au-delà desquelles le peuple ne serait plus imposable ? Etablissez une redevance sur le revenu et puis allez de l'avant, avec courage, faites payer au peuple jusqu'à l'air qu'il respire.

Voilà le système économique de l'augmentation indéfinie des impôts : il n'est autre que le principe du *bonheur placé dans la jouissance*, et par suite dans la *richesse*, appliqué au corps social. Ce corps social est ici une entité d'ordre idéal qui s'agrandit et s'enrichit à force d'appauvrir et d'épuiser tous les particuliers. C'est ce que d'un mot technique on nomme l'*Etat*, qui doit être grand, riche et puissant à tout prix, pour distribuer ensuite à tout le corps social la nourriture abondante qu'il a dévorée ; idée essentiellement socialiste, qui se cache tout au fond de cette théorie d'économie sociale dérivée du *moi indépendant* : idée qui explique l'impuissance de tous les efforts des économistes doctrinaires contre le communisme socialiste. Et comment voulez-vous qu'ils repoussent la conséquence, alors qu'ils soutiennent éperdument le principe<sup>86</sup> ? Parmi les œuvres de Bastiat il y a sa correspondance avec Proudhon : celui qui examinerait soigneusement les raisons données de part et d'autre (peut-être le ferons-nous un jour) ferait toucher du doigt l'impuissance où se trouvait l'esprit cependant très vigoureux du premier à réfuter *pleinement* les arguments du second. Mais pour l'instant nous voulons établir qu'un gouvernement imbu des principes hétérodoxes, doit épuiser la nation pour faire prospérer l'État ; sur ce point les déclarations de Bastiat sont retentissantes : « On a inventé, dit-il, le gouvernement représentatif, en espérant *a priori* faire cesser la spoliation du peuple puisque c'est à ce dernier qu'il incomberait de fixer les taxes publiques. Mais le remède, il faut bien l'avouer, s'est révélé jusqu'à présent inopérant. Pourquoi ? Parce que les gouvernements sont trop rusés, et les peuples trop naïfs. Si les

premiers, en étudiant les hommes et leurs passions, voient, par exemple, le peuple incliné à la guerre, ils entretiennent ce désir, en demandant des soldats, une marine, des arsenaux, des forteresses ; ou plutôt ils n'ont qu'à se les laisser offrir, en distribuant ensuite des grades, des pensions, des emplois et des décorations. Mais pour cela il faut de l'argent. Si la nation se montre généreuse, sans aucun doute, non seulement elle verra surgir de puissantes armées, mais encore le commerce reprendra, l'agriculture sera florissante, les usines deviendront géantes, les arts et les lettres resplendiront, tous les maux, toutes les misères seront extirpés ; il suffit de fournir des employés pour le travail et de l'argent pour les payer. Tel est le langage des ministres ; et le peuple émerveillé est ahuri en se voyant devenir un peuple si civilisé, si grand, et *d'être toujours Gros-Jean comme devant* ». C'est ainsi que Bastiat<sup>87</sup> explique l'augmentation indéfinie des charges. Il est vrai qu'en ce passage il en attribue la cause à l'astuce des gouvernants, mais un peu plus loin il reconnaît la faute là où elle est : les ministres, dit-il, ne parleraient pas de gloire à la France, si la France n'était pas ivre de cette gloire ; ils ne dépenseraient pas pour corrompre les électeurs si les électeurs n'étaient pas corruptibles<sup>88</sup>.

Le fait est donc reconnu par Bastiat : les charges augmentent parce que les ministres demandent, les ministres demandent parce que le peuple veut la gloire et les plaisirs. Mais poursuivons : l'État existe ; l'État a le devoir, et par suite le droit, d'accumuler sans fin les richesses pour répandre sans fin l'aisance.

Mais comment cette distribution se fera-t-elle, toujours sous l'influence du principe de l'indépendance et du principe de la jouissance (*tout homme est libre, tout homme n'agit que pour jouir*) ? Souvenons-nous que ces principes sont un stimulant pour le courage de l'individu et que ce dernier n'admet la société qu'avec l'intention d'amener toute l'eau à son moulin. Étant donné ces principes d'individualisme, il est clair que la répartition se fera en proportion des forces. Si les forces de tous les concitoyens étaient égales, égale aussi serait la quantité de biens que chacun d'eux retirerait de la rivalité publique. Malheureusement les forces intellectuelles et physiques, les fortunes, les réputations, les relations, l'audace dans le délit, etc., sont inégales. Vous voyez la conséquence : à chacun suivant ses forces ; comme la plus grande force est entre les mains du chef de l'État, celui-ci dira : *l'État c'est moi*, et il se fera la part du lion en n'abandonnant de butin que ce qui est nécessaire pour avoir des sbires parmi les fonctionnaires et des bras d'esclaves dans le peuple. Au peuple on ne donnera que ce qui est requis pour qu'il ne succombe pas sous le poids du travail ; sinon où trouver les bras pour augmenter la richesse ? Mais en lui donnant le nécessaire, attention de rien lui donner qui lui permette de vivre avec bienséance, à plus forte raison rien de superflu, sinon il ne voudrait plus travailler. Donc que le peuple mange, soit, mais tout juste assez pour ne pas mourir de faim<sup>89</sup>. Quant aux sbires dont la collaboration est exigée par les besoins du chef suprême, on leur donnera de quoi calmer leur appétit vorace dans la mesure où leur coopération sera indispensable pour porter le fardeau ou plutôt traire et tondre la brebis, l'État.

Et voilà l'idée de l'*homme utile* qui dérive logiquement de celle de l'*homme indépendant*. Peut-être un lecteur habitué à bien raisonner trouvera-t-il étrange cette déduction. L'homme considéré comme indépendant, fait tout, avons-nous dit, pour son propre avantage. Comment donc de cette indépendance peut sortir l'idée de l'*homme utile* à la société ?

De grâce, ne vous étonnez pas : si des principes faux donnaient naissance à des idées contradictoires, il n'y aurait pas lieu d'être surpris. D'ailleurs, dans notre cas, le conflit est plus apparent que réel. Ces deux idées semblent contradictoires, parce que l'habitude de la généralisation scientifique nous conduit à oublier aisément les véritables données de la théorie ; celle-ci par ces mots : l'*homme indépendant*, semble parler de la *nature humaine universelle*, mais en réalité elle attribue l'indépendance à chaque individu et elle établit ainsi un principe personnel, qui serait caractérisé plus exactement par l'expression : le *Moi indépendant*. Or quelle contradiction reste-t-il entre ces deux termes ? Absolument aucune ; la conséquence peut même se réduire à cette formule générale : « Étant donné que chaque homme se croit *indépendant*, il regardera tous les autres hommes comme des *choses utiles* » ; conclusion rigoureusement logique et évidente. Puisque l'homme indépendant, comme nous l'avons dit au début, agit uniquement pour soi et veut que tous les hommes coopèrent à son *propre* bien, c'est l'utilité seule qu'il regarde en tous les hommes, et un homme qui ne lui serait pas *utile* à lui n'a plus à ses yeux de raison d'exister<sup>90</sup>. Étendez à tous les citoyens ces désirs qui restent limités au bien privé et dans la société la formule : « *l'homme doit m'être utile* » sera presque élevée au rang de principe moral ; malheureusement ce principe tyrannise déjà les esprits même de plusieurs catholiques ; à chaque instant ceux-ci nous demandent : à quoi sert tel ordre, tel institut religieux ? et s'il n'est pas jugé *utile à la société*, il est d'ores et déjà proscrit par l'esprit du siècle, comme si l'homme existait pour les autres et non pas plutôt pour soi et pour son Créateur, comme s'il devait exclusivement à autrui l'hommage de son action, comme si le religieux avait perdu par suite de quelque délit son indépendance naturelle, tel le malfaiteur condamné aux travaux forcés à perpétuité.

Que l'autorité et la bonté divines, voulant former entre les hommes une société, leur conseille et leur commande de faire du bien au prochain qui est dans le besoin, en acceptant cela comme un hommage rendu à la Divinité, nous le comprenons très bien, et partant, nous comprenons aussi que tout homme cherche à se rendre utile en servant son prochain. Mais que d'autres hommes, ses égaux, exigent de lui tel ou tel service et, en cas de refus, le bannissent comme inutile, le dépouillent et le massacrent, c'est là un véritable retour à l'esclavage, par lequel l'homme devient une chose et n'est plus une personne ; esclavage pire que l'esclavage antique, non seulement à cause de l'impiété qui interdit l'hommage rendu à Dieu, mais encore parce qu'on l'étend à tout citoyen qu'il plaît de déclarer *inutile* ; dogme tyrannique, contenu implicitement en tant de déclamations d'hétérodoxes et parfois même de catholiques contre l'oisiveté et l'inutilité des contemplatifs.

Voici donc en un bref épilogue les premiers principes d'une société régie par l'idée de l'indépendance absolue :

1° L'homme indépendant n'étant lié par aucune loi, s'aime soi-même par-dessus toutes choses et les autres par amour de soi ; c'est par amour de soi-même qu'il vit en société avec eux, espérant qu'ils lui seront utiles. Cette disposition est, d'après ce principe, dans le cœur de tous les hommes, puisqu'elle s'appuie sur la raison et le sentiment.

2° En vertu de cette disposition, chacun, et à bon droit, s'ingénie à retirer de tous les hommes et de toutes les choses le plus de profit et de satisfaction possible : des choses, en les faisant servir à ses besoins ou à ses caprices, des hommes, en substituant leur travail au sien. *S'enrichir le plus possible et peiner le moins possible* est donc la formule du bonheur que chacun s'efforce de réaliser, en exploitant dans tout l'univers les choses et les gens.

3° C'est pourquoi la société est dans un perpétuel *antagonisme* où chacun offre le *minimum* pour obtenir le *maximum*<sup>91</sup>. De cette lutte entre l'*offre* et la *demande* naît un premier élément pour déterminer la valeur<sup>92</sup>. Puis de la rivalité entre les producteurs, c'est-à-dire de la *concurrence* naît un tempérament aux prétentions injustes, d'où un second élément pour déterminer la valeur. Du point de vue économique, la société est donc une guerre de tous contre tous : guerre entre les producteurs, guerre des producteurs contre les acheteurs, guerre d'une nation contre une autre pour en absorber la richesse au moyen d'un système de douanes bien compris.

4° Le droit et l'égoïsme de tout homme indépendant étant sans aucune limite, il en résulterait un combat qui irait jusqu'à exterminer la société. Or chacun a intérêt à ne pas la laisser périr, afin de ne pas perdre tout le rendement utile qu'il en espère ; donc on se résigne à établir un pouvoir doté d'une force supérieure à qui tous les égoïsmes particuliers doivent céder. A ce pouvoir on demande surtout deux choses, à savoir, la répression des abus et l'abondance de toutes les jouissances.

5° L'abondance des jouissances ne s'obtient qu'en proportion des richesses. Chacun désire donc que la société soit riche pour qu'elle puisse procurer toute espèce de délices.

Mais puisque chacun ne veut la richesse sociale que dans la mesure où elle lui est utile à lui-même et puisque cette avidité de tous les particuliers ne peut être satisfaite par le gouvernement, celui-ci doit viser directement à enrichir l'*État* en se souciant peu des individus, qui pensent chacun pour soi. Accroître indéfiniment la richesse de l'État, tel est donc le premier devoir du gouvernant.

6° Cette richesse ne s'obtient ordinairement que par les impôts. Donc l'augmentation constante des impôts sera le développement normal d'une société régie par le principe de l'indépendance.

7° Pour augmenter les impôts, il est nécessaire de trouver un fonds imposable dans la bourse des citoyens. C'est pourquoi un bon gouvernement devra faire en sorte que les sujets *veulent* et *puissent* s'enrichir.

8° Pour faire en sorte qu'ils *veulent* s'enrichir, il faut exciter chez les pauvres la faim des plaisirs, et promouvoir parmi les riches le luxe et la volupté ; pour faire en sorte qu'ils *puissent* s'enrichir, on doit procurer indéfiniment les occasions et les moyens de lucre par la circulation perpétuelle des capitaux.

9° Cette circulation, la nature la produirait avec *lenteur* et *modération*. Or l'égoïsme de chacun, voyant le monde passer comme une flèche, veut jouir *tout de suite* et *beaucoup*. Le gouvernant devra s'ingérer dans toutes les entreprises privées pour presser tous les citoyens de travailler à la richesse publique : *droit successoral, mainmorte, dette publique, monopole*, etc., tout sera mis en œuvre pour accélérer l'enrichissement de l'État (*despotisme réglementaire*, diraient les Français).

10° Une fois accumulée, cette immense richesse, étant de nature sociale, devra se répandre sur la société ; celle-ci étant mère de tous les citoyens à un titre égal, devra leur faire part à tous de ses richesses dans une mesure égale. Le *Communisme* est donc logique dans une société qui provient de l'*homme indépendant*.

11° Mais dans une société d'hommes indépendants, nous l'avons vu plus haut, chacun pourvoit à son bien, et voudrait voir tous les autres à son service. Donc chacun en proportion de ses forces tirera à soi la richesse publique.

12° Dès lors aux riches une plus grande richesse, aux puissants une plus grande puissance, aux pauvres et aux faibles une plus grande pauvreté et une plus grande faiblesse.

13° Ceux-ci d'ailleurs n'ont pas le droit de vivre pour eux-mêmes, mais leur travail est nécessaire à la société. Le peuple est utile à l'aristocratie, pour que celle-ci jouisse<sup>93</sup>.

14° Cet aperçu des principes vous fera comprendre quelle doit être à peu près, d'après ce système, la définition de l'économie sociale : *la science qui rend raison des causes d'où naît la richesse publique*. Et c'est très juste, l'économie n'étant autre que la règle des ressources. Or, en ce système, la règle sociale des ressources est que celles-ci doivent s'accroître indéfiniment ; donc la science qui s'appuie sur lui doit rechercher les causes de cette augmentation illimitée. Nous parlerons plus longuement de cette définition par la suite.

Voilà les conséquences naturelles de ce principe hétérodoxe ; elles sont malheureusement un tableau saisissant de la société que nous avons sous les yeux. Cette société sert de confirmation au raisonnement, comme le raisonnement fournit l'explication de la société que nous voyons. C'est ce que devraient comprendre tous ceux qui font entendre des plaintes importunes en se lamentant de voir les bourgeons empoisonnés et qui entretiennent et multiplient la racine empestée de *liberté* qui fait pousser de si mauvais rejets. Peu habitués à pénétrer à fond dans les replis cachés du cœur humain et dans la force intime des raisonnements, ils s'arrêtent au son de quelques paroles magiques et se persuadent que si l'on concède à tous la liberté de s'enrichir, on leur en concède en même temps la faculté ; comme si précisément la liberté de tous les autres n'opposait pas à chaque individu un obstacle immense ; comme si au milieu de la liberté universelle la mino-

rité de puissants n'allait pas se mettre d'accord pour opprimer la multitude faible et dispersée. De grâce, qu'ils méditent sur les conséquences capitales énumérées jusqu'ici, résultant de cette absurde indépendance absolue qu'ils prétendent donner au nom de la science à toute créature humaine.

## ÉCONOMIE CHRÉTIENNE

Il n'a pas échappé à votre perspicacité que la société dont nous avons esquissé l'économie, n'est autre que la société de l'anarchie ; puisqu'on ne peut appeler qu'anarchie une société où chacun se prétend *indépendant en droit*. Il est vrai qu'un certain ordre matériel étant cependant nécessaire pour que le plaisir de ceux qui jouissent ne soit pas troublé par l'avidité des affamés, il a fallu créer un pouvoir fort, capable de contenir la poussée de cette faim. Mais la force n'étant pas le droit, en chaque individu l'indépendance continue à subsister en droit ; ainsi, sous le joug de fer d'un ordre apparent et purement matériel, l'anarchie se débat comme une bête féroce.

A l'économie de cette société de l'anarchie nous devons maintenant opposer l'*économie de l'ordre*, c'est-à-dire celle d'une *société ordonnée*<sup>94</sup>. Or quelle société mérite le nom de société ordonnée ? Quel est le vrai principe de l'ordre dans l'univers ? Certains appellent ordre n'importe quelle espèce de léthargie due à la fatigue des révolutions ou l'impuissance à susciter des émeutes à cause de la vigilance des espions et de la force des baïonnettes. Mais c'est là, avons-nous déjà dit, une *paralysie* sociale plutôt que de l'*ordre*, car on ne peut nommer ordre dans une société ce qui ne s'appuie pas sur le principe moral, seul moteur légitime des actes humains.

Pour d'autres la société est ordonnée quand elle est gouvernée selon la justice ; affirmation vraie, mais trop générale, car il reste à définir en quoi consiste cette justice qui doit régler toutes les relations sociales.

Voulant ramener cette idée à une formule plus exacte et évidente, nous remarquerons qu'un ouvrage peut être dit ordonné quand il répond à l'intention de l'ouvrier. Si celui-ci, par négligence, n'a pas proportionné les diverses pièces de son instrument au but qu'il se propose, ou si d'autres, par malveillance, les ont endommagées, l'ordre manquera dans la machine et dans l'œuvre de l'artisan.

Voilà donc un premier principe qui nous donne l'idée générale de l'ordre dans l'univers et par conséquent aussi dans la société. Celle-ci est ordonnée quand elle répond au prototype idéal conçu par l'Artisan suprême qui la créa, et devient donc apte à réaliser la fin pour laquelle Il la créa.

Ainsi le principe fondamental de l'ordre social est que *l'homme dépend de son Créateur*, comme le principe de l'anarchie est celui de *l'indépendance absolue*.

Dès lors vous comprendrez que le premier article du symbole chrétien (*je crois en Dieu Créateur*) est pour la société le premier

principe spéculatif de l'ordre, de même que le principe suprême de l'anarchie est le *moi divinisé dans l'absolu, dans la pensée, dans le dieu-Etat, dans le dieu-peuple, dans le dieu-humanité*.

C'est pour cela que nous avons appelé économie catholique celle qui résulte de ce principe fondé sur la création, comme l'économie hétérodoxe est celle qui découle du principe de l'indépendance. Sans doute il y a, même parmi les hétérodoxes et les infidèles, quelques esprits privilégiés qui admettent le principe de la dépendance sociale, et vont peut-être jusqu'à s'appuyer sur la dépendance qui lie la créature au Créateur. Mais, ou bien, étant des infidèles, ils ne connaissent pas ce Créateur, ou bien, étant en révolte, ils ne le reconnaissent pas. Ils ne peuvent donc avoir de l'ordre cette conception juste et complète qui serait nécessaire pour bien résoudre tous les problèmes sociaux. Au contraire le catholique, dans la solution de ces problèmes, est guidé entièrement par l'idée de Dieu Créateur et Révéléateur ; il est ainsi certain d'exprimer dans ses propositions l'*ordre véritable*, qui ne peut être que la conformité aux intentions de Dieu Révéléateur et garant de la doctrine enseignée par l'Église catholique.

D'où vous voyez découler comme premier principe pratique de cette société sa *totale dépendance de Dieu en son action* ; c'est là précisément l'*amor Dei usque ad contemptum sui* assigné par le Docteur d'Hippone comme norme suprême de la *société* (ou *Cité*) de Dieu, opposé au principe de la Babylone anarchique : *amor sui usque ad contemptum Dei*<sup>95</sup>.

Étant admis en thèse que l'homme et la société dépendent absolument de Dieu, le premier problème de l'économie politique consiste à se demander quelle fut l'intention de Dieu en créant les hommes et les choses.

Écoutons à ce propos quelques graves paroles d'une savante dissertation sur l'économie politique due à la plume de Giovanni Intrigila<sup>96</sup>, où nous avons eu le plaisir de relever de belles considérations sur l'économie catholique. L'auteur, après avoir rapporté les opinions de nombreux économistes sur la définition de l'économie politique et sur ses limites, aborde la difficulté qui naît des relations entre cette science et les sciences connexes, et il s'exprime ainsi : « L'économie politique a rapport à la morale, en ce qu'elle doit régler les désirs sans violer les prescriptions de Dieu... A ce sujet je dis avec Vidal<sup>97</sup> : pourquoi Dieu nous a-t-il créés et mis au monde ? Telle est la première question du catéchisme, comme aussi la première question de la philosophie, la question par excellence qui domine toutes les autres. Religion, philosophie, morale, économie sociale, politique, tout dépendra de la solution que vous donnerez à ce problème. Si l'homme, si l'humanité ont un destin quelconque à accomplir, le bien ne peut être que ce qui est conforme à ce destin, ce qui en favorise l'accomplissement ; le mal étant l'opposé, la négation du bien, est ce qui fait obstacle à ce destin, ce qui en contrarie l'accomplissement. Si donc on ignore la destinée humaine, on ne peut savoir ce qui est bien, ce qui est mal, ce qui est moyen, ce qui est obstacle ; on ne peut discerner le vrai du faux, le juste de l'injuste, l'utile du nuisible ; en d'autres termes, il ne peut y avoir ni morale, ni religion,

ni philosophie, ni économie rationnelle, ni politique ». Et véritablement, quand on néglige l'idée de Dieu et d'un au-delà, la *conservation* et le *perfectionnement*, pris comme point de départ des investigations des penseurs, deviennent deux termes vagues et équivoques ou ils conduisent seulement à un raffinement de plaisirs terrestres. Le *perfectionnement*, restreint à notre carrière mortelle, en rigueur de logique, ne peut se concevoir que comme un moyen d'avoir des jouissances et des biens finis, et alors la mission des lettres et des sciences s'avilit jusqu'à ne plus être qu'un passe-temps frivole, un bénéfice calculé ; la sanction due au vice disparaît et les idées de sacrifice et de vertu deviennent vaines et absurdes. Quant à la *conservation*, elle prend l'aspect le plus grossier, en n'assurant que la vie joyeuse, et à cet effet elle justifiera tout ce qui peut y conduire, fût-ce ce qu'il y a de plus détestable, ou, selon les termes énergiques de l'auteur, ce sera le règne. des maximes : « *souveraineté du but, indifférence des moyens* »<sup>98</sup>.

Ainsi s'exprime l'économiste sicilien dont nous avons rapporté les paroles, d'abord pour faire comprendre le rare mérite qu'a eu l'auteur en introduisant l'idée catholique comme première base de sa science, et aussi parce que nous ne saurions mieux énoncer l'importance économique de ce premier concept. Étant donné que toutes les théories doivent prendre comme point de départ la fin pour laquelle les hommes et les choses ont été créés, la conception que l'économie catholique se fait des hommes est séparée par un abîme de celle qu'elle se fait des choses, puisque les premiers sont créés pour Dieu, et les choses pour les hommes. Et voici la liberté réintégrée dans le monde, ce monde où, par l'égoïsme, l'homme indépendant réduit tous les autres à n'être que des instruments utiles à son *moi* et ne les aime que pour soi-même, c'est-à-dire en tant qu'il peut les avoir comme esclaves au service de tous ses caprices. D'après les catholiques les hommes sont tous par Dieu, à Dieu et pour Dieu : et cette uniformité parfaite d'origine, de sujétion et de destin oblige chacun d'eux, en proportion de sa connaissance, à vouloir efficacement pour autrui l'accomplissement de cette intention divine, comme il le veut pour lui-même.

Qu'on se rappelle d'ailleurs que cette *vraie liberté*, en vertu de laquelle l'homme est tout à fait indépendant de l'homme, laisse subsister le fait qu'il dépend entièrement de Dieu, et par conséquent aussi de tous les droits établis par la *Volonté et par la Sagesse divines* dans les relations naturelles entre les hommes et manifestés par la *sagesse humaine*, c'est-à-dire notre raison. C'est pourquoi la liberté catholique fait dépendre l'homme du droit, tandis que, d'après l'indépendance hétérodoxe, il est nécessaire de l'enchaîner par la force ; le principe catholique oblige toute personne à contribuer au bien d'autrui en donnant de ce qu'elle a en abondance, alors que l'indépendance hétérodoxe l'autorise et pour ainsi dire l'oblige à drainer les biens d'autrui à son propre avantage.

Voilà la conception des personnes et de leurs relations que nous donne le catholicisme. Celui-ci, notez-le bien, tout en distinguant dans l'homme le corps et l'âme, et en assujettissant le

corps à l'âme, comme l'esclave à son maître, ennoblit cependant le corps et l'élève à une éminente dignité, car il le considère comme l'instrument et le compagnon de l'âme dans les opérations par lesquelles l'homme coopère aux desseins sublimes de la Providence. Le corps obtient ainsi une dignité inestimable, grâce à son union étroite avec l'âme qui l'informe<sup>99</sup> et qui est dans la nécessité de se servir de lui comme instrument. C'est donc l'homme tout entier, corps et âme, qui, d'après la doctrine catholique, est sacré et vénérable, surtout si l'on envisage l'état de béatitude surnaturelle auquel le corps est appelé en même temps que l'âme. La brutalité dont fait preuve Revere en destinant ses os à la fabrication du cirage<sup>100</sup>, peut bien être tout à fait naturelle à un économiste mécréant, mais elle fait horreur au sentiment catholique.

Après avoir ainsi mis l'homme tout entier en sécurité sous la garde de la Providence divine et de la charité humaine, avec la certitude qu'il ne deviendra jamais une *chose*, demandons-nous maintenant quelle est la destinée de tout l'univers matériel. Ce monde corporel, à première vue, se montre comme étant utile à la seule partie corporelle de l'homme, laquelle seule est par elle-même en contact avec l'univers matériel. Mais puisque l'homme n'emporte pas du sein maternel sa portion de biens matériels, comme la limace ou l'huître traînent leur coquille, par quelle loi le Créateur détermine-t-il la quantité de biens qui revient à chaque homme ? La nécessité qui nous est commune à tous et les forces qui nous permettent d'améliorer ces biens en les appropriant à notre usage, nous disent assez que nous en servir à proportion de nos besoins et les posséder à proportion de nos fatigues<sup>101</sup> est un droit concédé à chacun par la volonté de la Sagesse créatrice. Et puisque la durée de la vie exige des secours durables<sup>102</sup> et que l'industrie humaine réussit à produire cette durée de l'utilité dans les créatures matérielles, la propriété de ce que chacun a produit est une doctrine fondamentale de l'économie catholique.

Et puisque la liberté humaine est aussi une assertion fondamentale du catholicisme et que l'homme ne serait pas libre si par nature il était obligé de travailler pour autrui, il ne sera permis à personne d'enchaîner chez les autres la faculté de produire ni de s'emparer de leurs produits.

Nous ne nous étendrons pas sur le développement de ces idées fondamentales concernant la propriété, et de celles qui appartiennent plutôt à la philosophie du droit qu'à l'économie ; nous les avons esquissées seulement en tant qu'elles servent à rattacher cette dernière science au principe suprême de la morale. Déduisons maintenant de ces idées théoriques une première conséquence pratique, à savoir, le vrai sens de ce *droit au travail*<sup>103</sup> qui fait tant de bruit chez les socialistes. A ce cri de guerre du socialisme on a répondu : « *dites plutôt devoir de travailler et non pas droit au travail* », et cette réponse est éminemment raisonnable. Nous croyons que les idées catholiques exposées par nous montrent comment les deux formules se rejoignent sous un certain aspect : le travail est un *devoir*, mais pouvoir se nourrir par son travail est un véritable *droit* pour chaque homme, d'après l'économie catholique.

D'autre part, il y a une grande différence entre le travail dont parle l'économiste hétérodoxe et celui qui est recommandé par la raison et par la révélation chrétienne. En effet, dans le premier cas, l'ouvrier ne peut voir en son travail qu'un poids que l'homme doit supporter parce que cela lui est *nécessaire* pour se nourrir ou pour satisfaire quelque passion ; à moins qu'il ne s'agisse des travaux auxquels la personne est entraînée par ses inclinations. Au contraire, le principe catholique enseigne à l'homme le devoir d'accomplir la mission à laquelle la Providence le destine ; et il lui indique mille raisons qui le poussent au travail et lui en déterminent la matière et la qualité, d'après les diverses circonstances où il est placé par la Providence elle-même.

Parmi celles-ci, le besoin de se nourrir tient certainement une très large place et a une force très puissante, car l'homme y est obligé pour la conservation de sa vie et de tous les biens d'ordre moral qui accompagnent la vie. Mais celui qui aura rempli ce premier devoir, aura-t-il le droit de rester oisif ? Certainement oui, d'après l'économie hétérodoxe ; et c'est là, de la part des socialistes, un grave chef d'accusations contre la société moderne ; grief auquel répond Bastiat en faisant, contre Proudhon, appel à la morale ; et on sait ce que peut la morale sur l'esprit des mécréants.

Mais, parmi les catholiques, qui pourrait prôner le droit à l'oisiveté ? Après avoir satisfait le besoin de se nourrir, que d'autres motifs et d'occasions n'a-t-on pas dans le monde qui incitent au travail, comme autant d'appels de la Providence ! Celui-ci, comme chef de famille, est poussé par l'amour conjugal et paternel ; celui-là est célibataire, mais il rencontre une pauvre famille dans la détresse ; l'un a des dettes de reconnaissance, un autre émerge parmi ses concitoyens et doit les guider dans leurs doutes et les sauver dans les périls par amour de sa patrie. Tel est saisi d'une grande compassion à la vue d'une classe de déshérités et cherche à la secourir ; tel autre est témoin des ravages produits par une doctrine perverse et veut tirer ses frères de l'erreur ; tel autre, prévoyant les périls d'une invasion ennemie, prépare les armements ; tel enfin, pour parer aux tumultes séditieux, aux spoliations ou aux maladies, s'avise de pourvoir à l'avenir. La Sagesse qui gouverne le monde a mille combinaisons pour diriger l'homme raisonnable dans le choix de son genre de travail et pour lui en faire un devoir plus ou moins strict par les lois de la justice, de l'amour, de la gratitude, de la prudence, qui dans l'oisiveté resteraient méconnues.

Mais à ces combinaisons particulières, toutes incluses dans le devoir d'accomplir la volonté divine, la doctrine catholique ajoute des motifs universels, fondés sur la chute du premier homme qui fit du travail un châtement<sup>104</sup>, sur la corruption héréditaire de la nature humaine, à qui la peine sert de remède et de préservatif contre le mal moral, sur l'exemple du Rédempteur qui ennoblit les plus humbles professions<sup>105</sup> et l'état social qu'elles supposent. Ces raisons et d'autres semblables, bien connues de tout catholique, furent toujours assez efficaces pour pousser des milliers de solitaires et de cénobites au travail manuel ou intel-

lectuel : ceux-ci étaient parfois non seulement des hommes à l'aise ou riches<sup>106</sup>, mais même des ministres et des monarques qui passaient de la cour aux champs et abandonnaient le sceptre pour la houe ; parmi eux il y avait et il y a des jeunes gens et des jeunes filles à l'aurore de leur vie, qui renoncent au bien-être et au luxe, pour s'enfermer dans un hôpital ou une prison, et s'y consacrer à élever les âmes et à soigner les corps des plus malheureux parmi les mortels. Et combien y a-t-il de chrétiens qui, en gardant la possession d'amples patrimoines, en sont plutôt les administrateurs à l'avantage de ceux qui sont dans la misère, que les propriétaires pour leur profit personnel ? N'est-ce pas là la véritable conception du riche catholique, extraite de l'Évangile, et promulguée à la cour du *Grand Roi* par les Bossuet, les Bourdaloue, les Massillon ?

Donc devoir universel de travailler, imposé au plus élevé comme au dernier des hommes, et respect du droit de tirer du travail sa subsistance et de disposer à volonté du fruit de celui-ci en faveur d'autrui sans qu'on puisse en violer la propriété : tels sont les premiers principes d'économie qui ont leur source dans le dogme catholique de Dieu Créateur, principes diamétralement opposés au honteux aphorisme hétérodoxe et à la formule épicurienne du bonheur, *peiner le moins possible*, pour s'enrichir des fatigues d'autrui.

A l'*antagonisme* et à la *concurrence*, dont l'économie hétérodoxe fondée sur l'indépendance se sert pour déterminer les valeurs, l'économie catholique fondée sur l'ordre ajoute les principes supérieurs d'amour mutuel et de juste rétribution qui doivent prévaloir dans la société et diriger les instincts inférieurs de l'homme. C'est ce à quoi il faut prêter grande attention, afin de ne pas se tromper en s'imaginant que la doctrine catholique nie et repousse absolument toutes les lois économiques qu'on a coutume de déduire de l'antagonisme et de la concurrence. Non, le catholicisme ne supprime pas dans l'homme les passions, mais il les guide et souvent les maîtrise. Il les guide par des doctrines morales que tout catholique embrasse et croit au moins spéculativement et qui incrustent dans la conscience des injonctions et des remords même chez ceux qui n'ont pas le courage de les pratiquer ; il les maîtrise chez tous ceux qui apprécient la valeur de la probité chrétienne, et qui, mettant celle-ci parfaitement en pratique, jouissent de la sérénité de la conscience et du sentiment de l'honneur.

Malgré l'influence de ces sentiments, la passion de l'intérêt garde encore une vitalité plus ou moins grande ; et par conséquent le fait de *demandeur plus* et d'*offrir moins* et de *rivaliser* honnêtement avec les autres membres de la même profession, dans les limites de la justice, se trouve même chez les ouvriers et les commerçants catholiques. Mais cet intérêt n'est pas ce qui pousse à agir dans les relations sociales, si ce n'est d'une manière infime et subordonnée ; d'ailleurs il attend toujours que la ratification de ses impulsions lui vienne des principes supérieurs de la justice et de la charité. Donc sous son aspect économique une société catholique, au lieu de se présenter à nous comme un champ de bataille où deux partis se disputent le butin, apparaît plutôt

comme une immense usine où des milliers d'ouvriers travaillent ensemble à une même besogne, chacun d'entre eux maniant l'instrument que le chef de l'entreprise lui a donné, mais prêt à aider son camarade, au cas où celui-ci viendrait à éprouver quelque défaillance dans l'intelligence, la volonté ou la vigueur physique.

Cette collaboration unanime à une même tâche dans la société catholique, ajoute au sentiment de l'égalité civique le respect de la subordination hiérarchique si naturel entre ceux qui sont au service d'un même maître ; ceux-ci savent bien qu'il y a une grande différence entre le balai manié par les plus humbles des ouvriers et la plume tenue par les employés supérieurs, mais ils savent aussi que les premiers comme les derniers peuvent obtenir justice si quelqu'un abusait de sa puissance à leur détriment. Ainsi le sentiment catholique produit tout naturellement un jugement philosophique sur ce que la passion appelle *grandeur* et *bassesse*, émoussant ainsi l'aiguillon de l'ambition qui aujourd'hui pousse tout le monde à rechercher un état plus élevé. Qu'est-ce en définitive, se dit à lui-même le catholique, que toute la splendeur d'une cour, d'un trône, sinon de l'or dont le poids est en proportion de l'éclat ? qu'est-ce que la puissance, sinon un capital confié dont on devra rendre un compte d'autant plus rigoureux que le rapport aura été plus grand ?

Tels sont les principes catholiques en matière de richesse et de gouvernement. Ils se présentent à l'intelligence comme des vérités hors de doute ; ils ralentissent, s'ils ne freinent pas entièrement, les poussées de l'ambition ; ils produisent dans la société la paix de l'âme dont jouit celui qui est content de son sort ; cette paix autrefois fut reprochée au catholicisme comme quelque chose de vil ; aujourd'hui on en déplore la disparition, à l'aspect menaçant du spectre socialiste qui, pour envahir les sommets de la société, des antres de ses conjurations brandit furieusement des torches et des poignards, au cri de : « A tout le monde les emplois, à tous les richesses : égalité pour tous ! ».

D'après cette doctrine la société et l'autorité n'ont pas besoin, pour naître, de pacte spécial entre les hommes indépendants. La Providence qui règle la marche de toutes choses, amène les hommes à la vie en société et les princes au gouvernement<sup>107</sup> et chacun, quel que soit son rôle dans l'organisme social, sait qu'il accomplit un devoir plutôt qu'il n'use d'un droit ; à vrai dire, même il ne se reconnaît de droit que dans la mesure où celui-ci est un moyen pour l'accomplissement d'un devoir. Tel est surtout le sentiment qui devrait exister chez le gouvernant catholique ; d'ailleurs, si chez lui ce sentiment ne revêt pas toujours toutes les modalités pratiques qui seraient son développement normal, il est rare qu'il ne constitue pas au moins la base de sa conduite habituelle<sup>108</sup>. Or, sous l'influence de ce sentiment, que deviendra l'administration de la richesse publique ?

Pour répondre à cette question, il nous faut rechercher ce qu'est la richesse publique dans l'intention du Créateur de la société, en d'autres termes de quelle manière et jusqu'à quel point la richesse contribue à l'honnêteté de la vie en société.

Si nous étions d'accord avec les économistes épicuriens, nous

devrions insérer ici un panégyrique de l'argent, proclamant celui-ci le sang du corps social, dont la présence apporte la vie et dont l'absence ne laisse que la mort. Nous pourrions même nous élever encore plus haut en annonçant avec le *bancocrate* baron sicilien que l'institution de nouveaux crédits bancaires restaurera la religion et la morale et rouvrira presque la porte du Paradis terrestre.

Mais, n'étant guère accessible à cette poésie de la bourse, nous découvrons, surtout à un double point de vue, dans la richesse un moyen efficace pour obtenir le bon ordre social :

1<sup>o</sup> En tant qu'elle empêche la multitude des citoyens de manquer des biens nécessaires ;

2<sup>o</sup> En tant qu'elle procure au gouvernant les moyens réels et personnels pour mener à bien les œuvres sociales proprement dites<sup>109</sup>.

Le lecteur voit tout de suite que ces deux objets doivent être poursuivis par le gouvernant d'une manière très différente. En effet, en ce qui concerne la subsistance des sujets, la fonction du gouvernement est proprement, à litre de cause première, une action large et universelle, dont le seul but est d'empêcher la matière de faire défaut et d'assurer à chaque sujet, grâce à une protection opportune, la faculté de s'en approprier la quantité convenable ; à peu près comme la Providence conserve dans le monde mille espèces d'aliments divers, tout en laissant à chaque homme le soin et la faculté de s'en pourvoir en proportion de ses besoins. Au contraire, travailler immédiatement et directement à la conservation du corps social envisagé dans son unité organique, par des moyens atteignant les personnes et les choses, c'est la fonction propre de celui qui gouverne, fonction dont nul autre ne pourrait s'acquitter convenablement. Et lorsque cette seconde fonction est bien accomplie, elle a pour effet l'accomplissement de la première, car obtenir qu'aucun administré ne manque de ce dont il peut avoir besoin, dépend d'un bon système d'administration, bien pourvu des personnes et des choses nécessaires.

Voici donc en substance à quoi se réduit le vrai besoin de richesse publique. Le gouvernement parfait est celui qui est assez riche pour maintenir, par le cadre des fonctionnaires et les moyens matériels, le mouvement bien ordonné de tout le grand corps social. Quand les finances d'un État lui permettent d'avoir un nombre convenable de conseillers (appelez-les députés, consultants, sénateurs, etc., peu importe) pour faire de bonnes lois, d'agents d'exécution pour les appliquer, de juges pour résoudre avec autorité les litiges, de soldats pour contraindre par la force les citoyens et les étrangers à respecter le droit, cet État peut se dire bien pourvu de richesse. Si, pour remplir ces fonctions, l'État prend à ses sujets le *minimum* de biens et de liberté en réduisant au minimum les impôts et les contraintes légales, et avec ce minimum de perception fournit au trésor une provision pour faire face aux cas extraordinaires, on pourra dire que l'administration de cet État atteint sa perfection. Cet idéal consiste à s'acquitter, avec le moins de frais possible, des fonctions nécessaires pour rendre sûre et aisée la vie honnête des citoyens. Or,

qui ne voit combien il serait absurde de commencer, pour mettre ceux-ci dans l'aisance, par leur extorquer le *maximum* d'impôts, quand bien même ce serait pour en employer une bonne partie à des entreprises grandioses qui constituent le lustre d'un État, d'une capitale, et qui font honneur à l'administration lorsqu'elles proviennent d'un excédent de richesse et non de la faim du pauvre et de la sueur de l'ouvrier ?

Il est inutile de vous faire remarquer que l'État ne doit pas seulement établir des fonctionnaires, par des mesures concernant les *personnes*, mais encore prendre des dispositions se rapportant aux *choses*. En effet, les conseillers ne peuvent faire de bonnes lois sans avoir une exacte connaissance du peuple à qui ils les donnent et cette connaissance ne peut être obtenue sans des moyens de communication faciles et sûrs ; les agents ne peuvent appliquer les lois sans se mettre en contact avec ceux à qui ils doivent les appliquer, en les groupant dans des réunions publiques et en leur transmettant des ordres par le moyen de messagers et de dépêches ; les juges ne peuvent pas bien rendre leurs arrêts dans les causes, s'ils ne s'entourent largement de témoins, de documents, de gardes, d'huissiers ; l'armée surtout ne peut avoir cette prépondérance de force qui la rend invincible, sans l'immense appareil de tous les équipements de guerre et de toutes les fortifications du territoire.

Les dépenses requises pour maintenir l'ordre d'honnêteté dont nous parlons, sont donc très lourdes ; et nous n'avons pas le moins du monde l'intention de dissimuler ou de diminuer l'importance des moyens matériels employés à cette fin. Tout gouvernement qui agit sur des hommes, doit se souvenir que dans le « composé humain »<sup>110</sup> la matière n'a pas peu de part ; c'est en partant de ce principe que nous avons dit ailleurs<sup>111</sup> combien sont insensés ceux qui voudraient enlever à l'Église, sous prétexte qu'elle tend à une fin spirituelle, la possession et l'usage de richesses matérielles, comme si les hommes, les lieux et les choses consacrés aux fonctions spirituelles étaient immatériels. Or, s'il en est ainsi de la société spirituelle, *a fortiori* en sera-t-il de même pour la société qui doit conserver et perfectionner l'ordre visible et extérieur.

L'abondance des richesses matérielles est donc un moyen grandement nécessaire. Mais prétendre qu'il n'y ait pas de bornes à ce besoin de richesse, en sorte qu'on doive employer indéfiniment tous les expédients et épuiser toutes les bourses pour accumuler les biens, c'est donner aux *moyens* l'importance de la *fin* et bouleverser les proportions du monde moral qui règlent l'insatiable tendance vers la fin et proportionnent l'usage des moyens à la fin. L'enrichissement illimité de cet être abstrait qui se nomme l'État est donc loin d'être un devoir pour le gouvernant ; si l'on réfléchit à ce que nous avons dit, on verra que le véritable besoin du gouvernant est, à proprement parler, de disposer de *personnes* pour se faire aider : les *choses* ne sont requises ici qu'à titre d'instrument nécessaire aux fonctions personnelles.

Dès lors vous voyez que si un gouvernant habile pouvait trouver, sans dépense de sa part, les personnes qui lui sont nécessaires

munies des instruments exigés par leurs fonctions, nous aurions là un modèle de bon gouvernement, encore que sans fonds abondants dans le trésor. C'est peut-être bien cela que voulaient obtenir, guidés par un sentiment naturel, les Barbares qui instituèrent l'embryon de la société féodale, en abandonnant la plupart des choses aux mains des vassaux, à qui on ne demandait en échange que de venir avec leur équipement et leur escorte prêter leur concours à la guerre, alors à peu près l'unique fonction des gouvernants. L'expérience a montré que cette organisation faisait grand tort à l'unité et à l'énergie du gouvernement, en le laissant à la discrétion de vassaux qui n'étaient pas toujours dociles et fidèles ; il est nécessaire que le chef suprême ne dépende pas, pour assurer l'ordre public, des passions et des caprices d'hommes à cent humeurs diverses et plus habitués à commander qu'à obéir. Mais si, tout en maintenant au gouvernement la prépondérance nécessaire, on réussissait à ne pas imposer au budget les dépenses formidables que coûte aujourd'hui une armée de fonctionnaires, si l'amour de la patrie poussait les riches à consacrer gratuitement aux fonctions publiques le temps dont ils n'ont pas besoin pour se procurer de quoi vivre, sans aucun doute du même coup se trouverait en grande partie réalisée cette répartition équitable des biens de la fortune après laquelle soupire le socialisme, comme aussi serait aboli le droit à l'oisiveté qu'il reproche avec raison aux économistes<sup>112</sup>.

Si l'on réfléchit au désintéressement inspiré naturellement par le catholicisme, on ne peut pas ne pas comprendre quelle efficacité il aurait pour diminuer la nécessité des énormes traitements en incitant les riches au service gratuit. *Service gratuit !* Quelle hérésie aux yeux des économistes que nous avons entendus crier avec Boccardo<sup>113</sup> ! Mais le fait est là : cette doctrine sublime qui retire des entraves de l'intérêt et pousse au dépouillement volontaire et total de la pauvreté évangélique des milliers de jeunes gens et de jeunes filles aisés ou riches, non seulement peut inspirer, mais a réellement inspiré en tout temps à ceux qui n'avaient pas le courage de tout abandonner, au moins la noblesse de ne pas se faire esclaves de la bourse. En répandant cette idée dans la mentalité publique, elle eut pour résultat que, par fierté au moins, sinon pour des motifs plus religieux ou plus élevés, le patricien aurait eu honte non seulement de faire du commerce, mais même d'accepter des appointements. Tout le monde sait qu'il fallut deux ou trois siècles pour *réhabiliter*, comme on dit, les professions commerciales ou industrielles qui ont pour but direct le lucre. Et en dépit de toute la *réhabilitation*, il y a encore des gens qui ont entendu le dernier écho de ces accents généreux ou orgueilleux du patricien désintéressé et ont vu ce dernier à l'œuvre dans les charges publiques. L'économiste peut donc tout à son aise maudire ces *services gratuits*, cela ne prouve pas qu'une fois disparu l'esprit de négoce produit aujourd'hui par l'aristocratie de l'argent, les sentiments catholiques ne puissent renaître plus vigoureux dans la société, et y faire revivre l'ancien désintéressement et le service gratuit de la patrie<sup>114</sup>.

Peut-être certains, n'ayant pas grande confiance dans l'effi-

cacité du sentiment religieux, seront tentés de juger impossible cette restauration. Qu'ils veuillent bien remarquer que le service gratuit n'est pas tellement dépourvu de récompense que la faiblesse humaine ne puisse trouver un puissant réconfort jusque dans le fait même de renoncer au salaire. N'est-ce pas un stimulant suave et efficace que de pouvoir bien mériter aux yeux de ses concitoyens, stimulant qui, aujourd'hui encore, surtout dans les petites villes, pousse des esprits nobles et désintéressés à se charger gratuitement des affaires municipales et à les administrer avec intégrité ?

Il est rare de voir cela dans les grandes capitales, où les esprits ont perdu l'amour de la cité, évaporé dans l'affluence énorme de population, d'affaires, d'étrangers, qui résulte de la centralisation à outrance, et où l'amour efficace de la nation est encore inexistant, car il ne peut se concevoir tant que la fréquence des communications et l'enchevêtrement des intérêts n'ont pas formé de toutes les provinces comme une seule famille. Mais si les prodiges réalisés dans les moyens de communication grâce à la vapeur et à l'électricité mènent la nation, comme il est naturel, à une fusion complète, en mettant en évidence et en liant par l'amitié les administrateurs et les magistrats les plus capables et les plus désintéressés, la noble idée de servir gratuitement la patrie pourrait, tout en gardant son ancienne force, acquérir une plus grande extension ; alors les riches viseraient à mériter l'affection de leurs concitoyens plutôt qu'à faire déborder leur bourse, déjà surabondamment garnie.

A ce noble sentiment de l'amour de la patrie s'ajoutent comme stimulants appréciables poussant au service gratuit, le pouvoir, l'honneur, l'autorité, plus puissants en bien des cœurs que la faim de l'or. Les économistes eux-mêmes, malgré leur amour pour les additions, commencent à s'apercevoir, à propos de la propriété littéraire et scientifique, que les savants trouvent dans le mérite et l'influence acquis une récompense morale, au moins partielle, à leurs fatigues, et à ce titre ils voudraient les voir moins tenaces quand il s'agit de retirer des avantages pécuniaires considérables du monopole de leurs œuvres<sup>115</sup>. Or, si ces récompenses morales doivent suffire aux auteurs, rarement dans l'aisance et souvent chargés de famille, *a fortiori* devraient-elles suffire aux jeunes gens riches se destinant aux charges publiques, dont les familles nagent dans le bien-être et qui trouvent dans la puissance un appât si fort pour la vanité, l'ambition, l'honneur, l'affection.

Les nobles eux-mêmes commencent à comprendre quelle influence ils pourraient reprendre sur la marche de la société, s'ils consacraient au bien de leurs concitoyens, spécialement des paysans qui vivent sur leurs terres, les richesses qu'ils gaspillent follement dans le luxe de la capitale<sup>116</sup>. C'est ce à quoi les exhortait Rupert<sup>117</sup> dans ses belles *Lettres sur l'aristocratie et la propriété*<sup>118</sup> citées ailleurs par nous ; tout récemment en France, une lettre du comte de Chambord les invitait à vivre sur leurs terres et à faire du bien aux campagnards : tant il est vrai qu'après tout le service gratuit n'est pas toujours et totalement *gratuit* !

Unissez à ces sentiments d'amour de la patrie, d'honneur,

d'ambition, l'influence rationnelle et religieuse du désintéressement catholique et dites-moi quelle difficulté vous voyez à admettre que l'économie catholique aurait pour résultat des réductions considérables de dépenses consacrées aux appointements des fonctionnaires ?

Ajoutez à cela le fait que l'esprit de dépendance, c'est-à-dire d'ordre *volontaire*, rendait plus faciles à gouverner (en certains États trois ou quatre employés faisaient largement ce pour quoi aujourd'hui quarante ou cinquante fonctionnaires suffisent à peine) les multitudes dont l'instinct d'indépendance rend maintenant nécessaire une armée de fonctionnaires, de juges, d'espions, de gendarmes. Vous comprendrez alors que l'économiste catholique, en imposant des limites à l'enrichissement de l'État, ne supprime pas les moyens qui pourraient contribuer au bon ordre de la société et faciliter la marche des affaires ; il ne fait que remplacer l'intérêt honteusement exclusif de l'économiste hétérodoxe par l'immense force du sentiment moral.

A l'opposé, l'économie hétérodoxe, par l'espèce de communisme<sup>119</sup> qu'elle introduit en pressurant tant qu'elle peut les particuliers pour enrichir le trésor, est obligée de multiplier les administrations, qui doivent régler plutôt que produire la richesse ; en multipliant les administrations et les traitements, elle attire la cupidité et l'ambition, surtout celle des jeunes gens : ainsi sont frustrés les métiers plus utiles et moins en vue, en d'autres termes, la richesse diminue et l'avidité augmente. C'est là évidemment un désastre pour les finances publiques.

Sans doute, un changement si complet dans l'estime et l'opinion publique en matière de richesse et d'intérêt n'est l'œuvre ni d'un jour ni d'un an ; de même, ce n'est ni en un jour ni en un an que reviendront au catholicisme parfait ceux qui se laissent guider, à leur insu, par les sentiments hétérodoxes, tout en se croyant d'excellents catholiques. Mais est-ce une raison pour nous décourager ? Devons-nous négliger d'établir les fondements, sous prétexte que l'édifice ne sera habité que par de tardifs descendants<sup>120</sup> ? A ce compte, les Apôtres auraient pu se blottir et se faire dans le cénacle, car il fallut trois siècles de sang pour que rayonnât des catacombes la splendeur de la lumière qui brille aujourd'hui sur toutes les voies de la civilisation chrétienne.

D'autre part, nous reprenons courage à la vue de la rapidité avec laquelle vole aujourd'hui la pensée, qui a l'agilité de la vapeur et la subtilité de l'éclair électrique, à la vue de l'immense progrès dont jouit partout le sentiment catholique, comme l'attestent les prodiges de la Propagation de la Foi, les comités catholiques, la hiérarchie<sup>121</sup>, les synodes ecclésiastiques rétablis en beaucoup d'endroits, l'admirable concordat avec l'Autriche<sup>122</sup>, l'émancipation des Raïas<sup>123</sup> en Turquie, le renouveau des pèlerinages aux Lieux Saints, et mille autres phénomènes inattendus qui semblent dire à l'Épouse du Christ : *Jam hiems transiit* <sup>124</sup>. Nous reprenons courage à la vue même (puisque nous traitons de l'économie catholique) de ce spectre terrible enfanté par l'économie hétérodoxe, qui de l'ancre du socialisme menace de spoliation tous ceux qui possèdent et toute société d'extermination.

A ces menaces sanguinaires qui, le 2 décembre, avaient poussé même les *Débats* et la *Revue des Deux Mondes* à se rapprocher du catholicisme, ajoutez l'expérience amère que l'économie hétérodoxe fait subir au trésor de tous les États européens, surtout de ceux qui se sont le plus activement modernisés (Espagne, Piémont, Suisse) : vous verrez que la déception est complète, qu'il ne reste plus qu'à présenter sous son vrai jour aux peuples tourmentés et aux gouvernants droits et sincères un juste système d'économie catholique, qui persuadera avec une éloquence irrésistible à la fois les consciences et les bourses. Celui qui s'adresse à la bourse a toujours une grande force de persuasion, et bien des voyageurs, revenant du Piémont, répètent que peut-être là-bas les cent cinquante millions d'impôts et les huit cents millions de dettes ont plaidé plus efficacement pour la religion que tous les articles, pourtant si vigoureux, de l'*Armonia*<sup>125</sup>, du *Cattolico*<sup>126</sup>, etc.

Qu'une économie religieuse parle donc et démontre que c'est dans le retour à la piété des ancêtres que se trouve en définitive la grande panacée pour guérir le mal économique, comme d'ailleurs tous les autres maux sociaux. Qu'elle démontre que le sentiment catholique, en opposant aux principes de l'indépendance la soumission humble et religieuse de la volonté humaine à son Créateur, donne à l'homme l'amour de l'ordre plutôt que du plaisir, et qu'il place au premier rang la conduite honnête, seule véritable félicité de l'homme ici-bas, en rabaisant la richesse, qui peut bien être un moyen, mais non la fin et le bonheur. Qu'elle démontre qu'à la voix auguste du Créateur la justice et l'amour règnent parmi les catholiques, que l'antagonisme, la concurrence, qui, par l'offre et la demande, sont la loi des valeurs dans la société hétérodoxe, reçoivent au contraire leur règle de ces deux vertus suprêmes dans la société catholique, qu'ainsi la guerre universelle de Hobbes fait place à la coopération universelle d'individus égaux en nature, hiérarchiquement coordonnés dans leur tâche sous le Maître suprême. Qu'elle démontre que dans cette hiérarchie d'individus égaux en nature, l'intention de chacun n'est pas de s'enrichir dans le présent, mais de se rendre, heureux dans la vie future, — que dans l'attente de cet avenir, la richesse est un moyen de subsister, le travail une source de mérites, — que pour vivre il suffit de revenus médiocres, le superflu pouvant facilement être dépensé pour le bien social, — que si la richesse se montre généreuse spontanément, le peuple est moins poussé à la rapine et le pouvoir s'efforce moins d'intervenir, — que si les finances sont dégreuvées du poids immense qu'impose la satisfaction des cupidités du luxe, les particuliers peuvent garder la juste liberté de leur action et de leur bourse et ne ressentent plus la pression du fisc qui, pour enrichir l'État, ruine les citoyens, — que les pauvres se trouvent ainsi libres de s'élever à la richesse tandis que les riches sont incités à subvenir aux pauvres, — que toute cette transformation est opérée avec une suavité ineffable, non par le droit inexorable armé des rigueurs de la justice pour arracher aux autres ce qu'ils doivent, mais par l'impulsion intérieure de la conscience qui pousse à s'acquitter

même surabondamment des devoirs envers autrui, — que le pouvoir suprême ainsi débarrassé de la nécessité de vider les bourses des sujets, revient naturellement à sa fonction sociale, qui est non celle du négociant qui doit enrichir l'État, mais celle du sage qui coordonne l'activité des citoyens, — que ceux-ci, épris de l'ordre comme il convient à des êtres doués de raison, s'attachent à l'ordonnateur et que le ferment des révolutions perpétuelles se dissout, — qu'en conséquence dans le système catholique l'économie est une science d'ordre moral et non de pur accroissement matériel.

Tout cet ensemble de vérités, médité et expliqué, pourra peut-être dessiller bien des yeux, car il met en évidence les liens étroits qui unissent l'économie à la religion et par suite l'impossibilité de guérir les plaies d'ordre économique si l'on ne rétablit pas le principe religieux.

En ce qui nous concerne, nous nous efforcerons d'appliquer ces vérités fondamentales à la philosophie de la science économique en montrant les effets opposés des deux principes opposés, comme nous l'avons déjà tenté pour ce qui est de l'usure<sup>127</sup>. Qu'il nous suffise pour aujourd'hui d'avoir mis en lumière la complète diversité des deux économies et la raison des solutions contraires qu'elles proposent pour chaque problème social ; celle-ci n'est autre que l'irréductibilité fondamentale des deux principes : *création* et *indépendance*, et l'opposition entre la tendance vers *l'ordre* et la tendance vers le *plaisir*.

## BASTIAT CONFIRME NOTRE THÉORIE

La description que nous avons faite de l'économie hétérodoxe paraît soutenue non seulement par la logique des raisonnements, mais encore par l'autorité de plusieurs économistes, et, ce qui importe davantage, par la constatation des faits. Cependant, de bonnes âmes, jugeant impossibles des erreurs aussi grossières, ou se fiant trop aveuglément aux protestations de droiture d'esprits honnêtes mais égarés, seront tentées de soupçonner des équivoques ou des méprises dans l'idée que nous avons donnée de l'économie hétérodoxe. Nous ne saurions nous plaindre de leurs hésitations, car on a souvent l'habitude malheureuse d'attribuer aux auteurs qu'on réfute des conséquences peut-être légitimes, mais qu'ils démentent positivement. Nous ne croyons pas que ce démenti suffise toujours à justifier les auteurs, car ce n'est pas une excuse valable que de placer les lecteurs dans l'alternative de désavouer la logique ou d'embrasser des conséquences funestes. Mais en notre cas cela importe peu, puisque tout ce que nous avons dit sur les principes de l'économie hétérodoxe est en substance reconnu par les économistes eux-mêmes comme produit de leur fabrication. Pour enlever tout doute au lecteur, nous citerons et examinerons le témoignage d'un des plus célèbres et plus récents économistes, en le choisissant parmi ceux qui ont les apparences les plus honnêtes, et précisément à l'heure où cet

écrivain de talent s'évertue à faire l'apologie de sa science qu'on accuse de manquer de moralité. Si en ces circonstances nos griefs sont confirmés par ses déclarations, qui pourra les soupçonner d'exagération ? Et puisqu'en montrant les points faibles de cet apologiste nous pouvons rendre grand service à la vraie doctrine, au fur et à mesure que nous citerons les autorités sur qui s'appuie l'erreur, nous ajouterons quelques mots de critique pour bien la démasquer.

L'auteur en question est le célèbre Frédéric Bastiat. C'est en deux ouvrages principalement qu'il s'érige en défenseur de l'économie politique : dans les *Sophismes économiques*, 2<sup>e</sup> série, chap. II, intitulé : *Deux morales*, et dans les *Harmonies économiques*, dédiées à la jeunesse française pour la prémunir contre le communisme en lui montrant l'économie amie de la liberté.

C'est par ce second ouvrage que nous commencerons, parce que l'auteur prétend y remonter aux *phénomènes primordiaux de la sensibilité et de l'activité humaines dans les régions nuageuses de la métaphysique*, afin de traiter les questions solidement au lieu de les effleurer légèrement<sup>128</sup>.

Dans le deuxième chapitre, intitulé : *Besoins, efforts, satisfaction*, après avoir déploré l'anarchie dans les idées et dans les faits (remarquez qu'il publiait pour la première fois ce chapitre en septembre 1848), il se propose de rechercher les harmonies naturelles qui existent entre l'économie politique et les autres sciences morales. « L'économie politique, dit-il, a pour sujet l'homme, mais elle n'embrasse pas l'homme tout entier. Sentiment religieux, tendresse paternelle et maternelle, piété filiale, amour, amitié, patriotisme, charité, politesse, la Morale a envahi tout ce qui remplit les attrayantes régions de la sympathie. Elle n'a laissé à sa sœur, l'Économie politique, que le froid domaine de l'intérêt personnel ». Ainsi non seulement l'auteur concède ce que nous avons dit, à savoir que l'économie hétérodoxe s'appuie uniquement sur l'intérêt, mais encore il se met à défendre de propos délibéré cette tendance exclusive. Voici les preuves auxquelles il a recours : « De quoi s'agit-il ? De transactions accomplies entre gens qui ne se connaissent pas, qui ne se doivent rien que la justice, qui défendent et cherchent à faire prévaloir des intérêts »<sup>129</sup>.

Donc la science économique n'a d'autre domaine que celui de l'intérêt, puisqu'elle envisage l'homme en train de régler un échange, et que les deux contractants n'ont entre eux d'autre devoir que la stricte justice. L'auteur confirme ainsi ce que nous avons dit : toute idée de bienveillance, d'équité, de charité chrétienne est exclue de l'économie hétérodoxe.

Expliquons un peu mieux ce qu'est cet intérêt d'après Bastiat et nous verrons qu'il n'est qu'un rejeton de l'épicurisme le plus doux et le plus grossier. « L'homme (qu'il soit matériel ou spirituel, nous laissons de côté cette question), l'homme comme être passif est sujet à des sensations désagréables ou agréables. Comme être actif, il s'efforce de repousser les premières et de multiplier les secondes ; cet effort est pénible, lui aussi, mais par cette souffrance on essaye d'écarter la souffrance du besoin et d'arriver au but qui est la satisfaction ou la jouissance. Or,

puisque souffrance et jouissance sont les affections de la personne, nous ne pouvons douter que l'intérêt personnel ne soit le grand ressort de l'humanité »<sup>130</sup>.

En ces quelques mots le lecteur voit ce que nous avons remarqué dans les paragraphes précédents : l'économie hétérodoxe ne considère dans l'homme que la partie animale (l'homme sensitif) et, d'après les tendances animales, elle prétend établir ce que sera la conduite des hommes dans l'usage de leurs biens. Cette déduction semble à l'auteur un axiome indubitable : « Nous ne pouvons donc pas douter que l'intérêt personnel ne soit le grand ressort de l'humanité ». Si au moins il s'était contenté de dire *un* des grands ressorts<sup>131</sup> ! Mais en disant *le* grand ressort, il montre que l'homme agit principalement par intérêt ; conséquence très juste, quand on a mis à la base de l'économie l'homme-animal, la *sensibilité*.

Eh quoi ? L'homme n'est-il donc pas aussi doué d'une raison par laquelle il connaît ses devoirs et ses droits, plus ou moins urgents et rigoureux ? Et ainsi ne doit-il pas être poussé à agir de telle ou telle manière dans l'usage de ses biens ? Et cette impulsion généralisée dans la société, ne doit-elle pas produire des phénomènes totalement différents de ceux de la sensibilité et de l'intérêt ?

Si cela est évident, il sera évident aussi qu'une économie fondée uniquement sur le principe de l'intérêt sera une économie tronquée, incapable de rendre raison de tous les phénomènes économiques passés et de prévoir ceux de l'avenir : bientôt Bastiat confirmera par les faits l'insuffisance de son système pour expliquer l'histoire. Cependant, écoutons-le se justifier d'avoir ainsi renfermé l'économie dans le seul intérêt. « Il y a grande injustice, dit-il, à reprocher à notre science de n'avoir pas la beauté et l'onction de la morale. Ne voyez-vous pas que ce serait la dénaturer ? Si les conventions humaines qui ont pour objet la richesse, sont le sujet de la science économique ; si en ces conventions interviennent des personnes inconnues, qui ne se doivent rien et qui n'ont égard qu'à la justice et à l'intérêt, pourquoi exiger de nous de l'enthousiasme sentimental et des sacrifices héroïques ? »<sup>132</sup>.

Pardon, M. Bastiat ; personne ne vous demande du sentimentalisme et de l'héroïsme : on vous demande la pure vérité du fait économique et une explication adéquate des phénomènes qu'il présente. Si vous voulez appeler économie la science des jurisconsultes qui précisent les droits stricts de chaque partie, c'est là une question de mots et nous ne voyons pas pourquoi vous voulez substituer le terme d'*économie* à celui de *jurisprudence*. Mais si, par la science de l'économie publique, vous entendez nous expliquer les phénomènes qui doivent se produire dans l'usage des biens parmi les hommes, c'est-à-dire entre des personnes mues par la sensibilité et par la raison et libres de faire prévaloir l'une ou l'autre, vous demander de tenir compte de ces deux principes, c'est vous demander la simple vérité du fait et la pleine rectitude du raisonnement, c'est vous demander de

ne pas oublier ce qui, d'après vos propres paroles, ne doit jamais être oublié<sup>133</sup>.

Vous avez beau diminuer l'homme autant qu'il vous plaît, en ne lui laissant que la sensibilité, l'homme ne changera pas de nature pour autant : l'histoire, qui enregistre avec horreur les excès de l'*auri sacra fames*, enregistrera également, mais avec respect, tout le bien que la libéralité et la charité ont produit dans l'ordre temporel<sup>134</sup>. Si la science économique veut expliquer complètement la production et la distribution des richesses, après avoir parlé de la richesse produite par les agriculteurs, les métayers, les administrateurs rétribués, elle ne devra pas taire la richesse produite par les Trappistes ou par les administrateurs bénévoles des congrégations charitables. Si elle veut nous montrer que par la puissance de l'intérêt la richesse se distribue entre le propriétaire, le capitaliste, l'ouvrier et le percepteur, elle devra nous montrer aussi que là où règne la charité catholique, la part du capitaliste et du propriétaire revient pour une grande mesure entre les mains de l'ouvrier comme un baume, nivelant par la générosité les inégalités de la fortune. Si elle veut nous parler de la disproportion qu'il y a dans l'état naturel entre l'accroissement de la richesse et celui de la population, elle ne devra pas omettre de dire que l'institution du célibat catholique et l'apothéose de la virginité et de la pauvreté évangélique rétablissent l'équilibre des balances<sup>135</sup>. Si vous aviez introduit, M. Bastiat, cet élément rationnel dans vos calculs économiques, tout autre aurait été votre premier chapitre de la deuxième série des *Sophismes économiques* où vous présentez, pour la repousser, une théocratie qui dépouille le peuple en lui promettant de lui ouvrir la porte du ciel, et qui arrive à l'abrutir au point qu'il devient incapable de produire.

Telle est, si nous ne nous trompons pas, la fonction adéquate de la science économique, que les économistes hétérodoxes ne parviendront jamais à remplir complètement à cause de la manière étroite dont ils envisagent leur demi-homme en donnant pour *ressort principal* à son action l'intérêt matériel. De là bien souvent des solutions fragmentaires et fausses, dont Bastiat lui-même pourra nous fournir de nombreux exemples.

Nous choisirons le premier dans cette autre apologie des économistes qu'il présente dans la deuxième série des *Sophismes économiques*, chapitre II, *Deux Morales*. Il se propose de montrer l'harmonie qui existe entre les moralistes et les économistes. Après avoir énuméré les manières dont la spoliation s'exerce dans la société : « Comment, se demande-t-il à lui-même, la spoliation sera donc une condition inévitable, nécessaire de la société, et nous serons dans l'alternative de voir toujours voler ou aux faibles par violence ou aux nigauds par fraude ? La nature humaine est-elle donc si mauvaise qu'on ne puisse rien espérer de mieux ? — Sombres, répondrez-vous, sont les couleurs du tableau, mais ce n'est pas ma faute si l'homme est tel, si son cœur est insatiable en ses désirs, si pour les satisfaire il faut du travail, si le travail déplaît à l'homme, si de cette répugnance unie au désir de jouir, naît l'effort perpétuel pour augmenter ses plaisirs en mettant,

par force ou par ruse, le travail sur les épaules d'autrui. Tel est l'homme de l'Histoire et l'Histoire nous ne pouvons pas l'effacer ».

L'aveu est explicite et clair ; et notre accusation contre l'économie hétérodoxe est adoptée ici par Bastiat comme une justification des économistes. Ils font de l'homme un sauvage, parce que, disent-ils, l'homme est tel par nature (et tel est logiquement l'homme épicurien, l'homme sensitif). L'apologiste sent la faiblesse de cette réponse ; aussi passe-t-il tout de suite à la seconde : « Grâce au ciel, dit-il, malgré la manie de vouloir jouir de tout, de tout absorber dans les individus, on voit dans l'univers une tendance générale à répartir équitablement les jouissances et les peines. Nous devons donc dire que la Providence a placé dans la société une force, une loi, qui tend à éloigner l'iniquité et à réaliser la justice. Or, quelle est cette force, cette loi ? En tout acte nuisible on peut distinguer deux termes, l'*agent* et le *patient* ; on voit donc que cet acte peut cesser soit parce que l'agent s'abs tient, soit parce que le patient commence à résister. Il y a ainsi deux forces qui conspirent pour le bien : la morale religieuse ou philosophique et la morale économique. La morale religieuse s'adresse à l'agent et lui dit : *dompte tes passions, sacrifie tes intérêts*. La morale économique s'adresse au patient et le pousse à réagir contre les actions qui le blessent, *en rendant ainsi l'oppression difficile et dangereuse*. La morale religieuse blâme l'acte coupable pour lui-même, la morale économique le condamne pour les maux qu'il produit. Le triomphe des moralistes est plus beau quand il existe : celui de l'économiste est plus facile et plus sûr. Ces deux forces s'unissent donc pour faire cesser l'acte coupable, la première en arrêtant l'agent, la seconde en opposant la réaction du patient. Pourquoi donc, demande Bastiat, ne pas vouloir de la seconde, alors qu'elle coopère avec la première ? »

Le lecteur a déjà répondu en lui-même : nous ne voulons pas de la seconde, car s'il est vrai qu'elle coopère matériellement dans un cas particulier, elle ne s'en recommande pas moins d'une doctrine contraire. En exhortant à la résistance par amour des richesses, elle s'oppose diamétralement à la première qui inculque le mépris des richesses pour obtenir que cesse l'action néfaste de la résistance. Si les économistes admettaient dans l'homme, comme les catholiques, ces deux tendances que l'Apôtre des nations appelait loi de l'esprit et loi des membres<sup>138</sup>, si surtout ils admettaient que cette seconde loi doit être subordonnée à la première, on comprendrait cette coopération affirmée par Bastiat. En effet, il n'y a chez les catholiques aucun moraliste sage qui ne conseille de faire coopérer, dans l'éducation, les tendances animales avec les tendances rationnelles, en renforçant ensuite ces dernières par le sentiment religieux. Si Bastiat admettait cela, il ne ferait plus de la nature humaine cette vilaine description où il nous la représente esclave au plaisir et ennemie du travail (*attrait pour les jouissances, répugnance pour la fatigue*). Dire qu'il y a aussi dans la nature la tendance au plaisir, ce n'est pas dire que l'homme en est l'esclave. Si la raison lui a été donnée précisément pour dominer cette tendance, pourquoi ne voir qu'en cette dernière le ressort principal de son action ? Mais Bastiat ne comprend l'homme qu'à

de mi, et naturellement il ose invoquer pour confirmer sa doctrine l'histoire, l'histoire qui depuis l'origine du christianisme jusqu'à nous ne cesse de nous présenter par milliers ceux qui vendent leur patrimoine pour en distribuer le prix à leurs frères. L'économiste incrédule ne voit malheureusement pas ce qui fait aujourd'hui l'admiration de l'Europe : l'héroïsme du clergé et des religieuses en Crimée. Mais ceci est-il une création de 1855, ou bien plutôt un petit épisode, une scène de ce drame héroïque que les meilleurs fils du Christianisme jouent depuis plus de dix-huit siècles et qui ne devait pas être ignoré de M. Bastiat ?

Ainsi donc, en ne considérant dans la nature humaine que la partie la plus grossière, Bastiat a été forcé d'éliminer de l'histoire une longue série de faits qu'il aurait fallu compter et expliquer. Qui ne voit qu'après avoir faussé l'homme et l'histoire, cette économie, au lieu de coopérer avec la morale, la combat ? Tandis que la morale dit à l'agent : *sacrifie tes intérêts*, l'économie dit au patient : *défends-les, tu en as le droit*. Si l'agent et le patient étaient deux personnes bien distinctes, on comprendrait que ces deux ordres puissent se compléter. Quand le cocher retient par les rênes le cheval de gauche et fouette en même temps celui de droite, il obtient de l'action combinée des deux chevaux un effet composé et fait tourner la voiture. Mais l'*agent* et le *patient* de Bastiat ne sont pas distincts et divers comme le cheval de droite et celui de gauche : tel qui aujourd'hui est agent, sera demain patient ; tel qui vend aujourd'hui, achètera demain ; celui qui traite aujourd'hui avec un plus riche et plus puissant que lui, opprimer demain un plus pauvre et plus faible que lui. Si hier vous avez exhorté le patient à réagir par amour de la richesse et de la prospérité, comment pouvez-vous espérer qu'aujourd'hui il sera disposé à sacrifier ses intérêts pour le bien du prochain ?

Vous le voyez, l'exhortation de l'économiste est juste à l'opposé de celle du moraliste catholique dont elle tend à neutraliser toute l'influence. Et puisque, d'après Bastiat, le triomphe de l'économiste est plus facile et plus sûr, il y a cent contre un à parier que le vulgaire apprendra beaucoup mieux la morale qui lui inspire une *juste défiance* à l'égard des oppresseurs *pour rendre l'oppression difficile* que l'autre morale, celle qui lui suggère le sacrifice avec des *mouvements d'éloquence* et lui assure la récompense de l'*admiration* et de la *sympathie*<sup>137</sup>. L'économiste français augmente la force de son argumentation en montrant que l'économie, non seulement excite à la réaction celui qui est opprimé, mais encore prouve à l'opprimeur que *le fait même d'opprimer crée des dangers, provoque des représailles, exige de coûteuses précautions*<sup>138</sup>. Si l'auteur croit obtenir ainsi la conversion de l'opprimeur, vraiment il fait preuve d'une naïveté indigne d'un homme qui connaît le monde. Mais non, l'auteur n'a pas tant d'espoir : il laisse à la morale religieuse le soin de convertir les oppresseurs ; quant à l'économie politique, il se contente de la voir éclairer ceux qui sont opprimés : « Que la morale religieuse touche donc le cœur, si elle peut, des Tartuffes, des Césars, des colonistes, des sinécristes, des monopolistes, etc. La tâche de l'économie politique est d'éclairer leurs dupes »<sup>139</sup>.

Il a seulement confiance que la lumière de l'économie produira en général la haine de l'opprimeur et la sympathie pour l'opprimé. Nous ignorons ce que cet espoir a de probable ; mais à supposer que cet effet soit réellement obtenu, tous ces calculs économiques étaient-ils nécessaires pour rendre la victime sympathique et l'opprimeur odieux ?

L'auteur conclut en se demandant laquelle de ces deux morales travaille avec le plus d'efficacité au progrès social. Il répond que c'est la *morale défensive des économistes*, car souvent l'audace des oppresseurs a été vaincue par la *virile résistance* des opprimés<sup>140</sup> tandis qu'il ne se souvient pas avoir jamais trouvé le cas d'un oppresseur qui cesse spontanément de mal faire. On voit que la mémoire des faits historiques n'est pas toujours très fidèle chez Bastiat, ou tout au moins qu'elle est pauvre en ce qui concerne l'histoire de l'Église. Mais à supposer même que la *résistance virile* soit plus efficace pour empêcher l'oppression, il serait opportun de calculer combien de fois les opprimés qui résistent se transforment en jacobins oppresseurs, comparer les maux qui suivent la résistance à ceux que produit l'oppression ; quand on sera arrivé au dernier chiffre, il faudra se rappeler que celui-ci ne représente qu'un avantage purement matériel, et non, comme l'auteur le suppose, un *progrès social*.

Concluons donc en récapitulant l'analyse de l'apologie et de la réplique. Selon Bastiat, l'homme étant par nature esclave du plaisir et ennemi de la fatigue, celui qui veut procurer le bien de la société ne peut trouver de moyen plus efficace que de pousser les opprimés à la résistance : c'est là précisément le résultat qu'obtiennent les économistes.

Dans ce premier raisonnement le concept de la nature humaine est inexact : celle-ci tend au plaisir par instinct, mais elle se soumet au devoir par raison, surtout quand elle est soutenue par la foi.

Calculer seulement l'élément animal pour construire sur lui la science économique, c'est établir celle-ci sur un fondement faux. L'histoire est invoquée par Bastiat pour témoigner en faveur de sa théorie : et c'est justement l'histoire qui le combat. En effet, si elle montre dans le paganisme et en certaines régions corrompues de la société chrétienne le triomphe de l'homme animal, elle montre en d'autres régions des prodiges de désintéressement et de sacrifice.

Selon Bastiat, la morale de l'économiste qui suggère à la victime la résistance coopère avec la morale catholique (mais plus utilement qu'elle) qui tente de convertir l'opprimeur. Mais la vérité est que, même si cette résistance ne produisait pas parfois de plus grands maux, la science économique par ses principes tend à l'abolition de la morale catholique. Celle-ci, pour faire cesser l'acte nuisible, conseille le renoncement aux biens terrestres ; celle-là, pour exciter à la résistance, s'efforce d'enivrer les peuples de la folie des richesses et des jouissances.

Cette passion, d'après Bastiat, devrait produire le progrès social, et il semble avoir raison puisqu'il appelle progrès social l'accroissement des avantages matériels. En réalité, ces principes hété-

rodoxes commencent à rendre impossible le vrai progrès social, qui est l'ordre de la justice et la tranquillité de la paix, et, en déchaînant toutes les passions les plus sauvages, ils finissent par transformer la société en un royaume de cannibales et par ensevelir sous les ruines de l'ordre les avantages matériels eux-mêmes.

Arrêtons ici nos observations sur le chapitre : *Deux Morales, des Sophismes économiques*. Les *Harmonies* nous présentent un autre exemple des lacunes et des erreurs qui s'introduisent dans l'économie par suite du principe faux sur lequel on veut l'établir, celui de l'homme purement sensitif et agissant, en ce qui concerne la richesse, par le seul intérêt. Dans l'introduction de ce livre, Bastiat parle à la jeunesse française. Désirant lui inculquer le grand dogme économique du libre échange, il commence par poser cette question : « *Les intérêts humains, laissés à eux-mêmes, sont-ils harmoniques ou antagoniques ?* » — « Il y a, répond Bastiat, deux solutions : celle des socialistes qui voient un *anatagonisme radical dans les intérêts* et qui en déduisent la nécessité de réorganiser artificiellement les intérêts et la société ; l'autre est celle des économistes, qui voient tous les intérêts liés par une harmonie générale, et ne demandent pas la violence, mais la liberté » <sup>141</sup>. « Celui qui est convaincu, ajoute Bastiat, que le liquide tend par nature à se niveler, ne trouve pas de moyen plus sûr pour rendre le niveau parfait que de le laisser en pleine liberté ».

Quelle valeur a cette argumentation de Bastiat ? La valeur que peut avoir la comparaison qui assimile la société humaine au liquide qui tend à se niveler. Or, pour quelle raison le liquide a-t-il cette tendance ? A cause de l'homogénéité de ses molécules. En effet, versez dans un vase des liquides de différente nature et donc de poids spécifiques différents, et vous obtiendrez les diverses couches que les physiciens vous montrent dans le verre pour vous prouver la différence des densités. Prenez même un seul liquide et mettez-le dans la chaudière sur le feu : vous le verrez agité d'un mouvement perpétuel dû à l'inégalité de calorique de ses molécules.

La nature humaine est-elle vraiment un composé homogène ? Quand on parle de liberté (Bastiat lui-même le reconnaît), il ne faut jamais oublier le libre arbitre et la faillibilité de l'esprit qui permettent de former les jugements et les décisions<sup>142</sup>. En outre, l'homme n'est pas poussé, comme les molécules des liquides, uniquement vers le bas ; il trouve dans sa raison et dans son cœur la lumière et le calorique grâce auxquels il peut s'élever aux plus hautes régions du ciel. Composez avec ces éléments l'océan qui se nomme la société et dites-nous si lui laisser la liberté est la manière la plus sûre de rendre le niveau parfait. Quant à nous, il nous paraît évident que si on laisse à ces sortes de molécules que sont les hommes le libre usage de leurs forces physiques et morales, il arrivera nécessairement que les forces physiques opprimeront les bons en se souciant peu du droit et que les forces morales succomberont en opposant de sérieux obstacles à la violence dont les honnêtes gens s'accrochent difficilement. C'est bien pour cela que Bastiat invoquait tout à l'heure la morale économique, la morale de l'intérêt, afin que le patient apprenne à résister à l'agent.

Vous voyez maintenant que le dilemme de la première question était tronqué, quand il s'agissait de savoir si les intérêts sont en harmonie ou en opposition, pour en déduire qu'il faut ou non les laisser en liberté. On aurait dû, pour donner une réponse complète, dire que les intérêts humains ne sont ni en parfaite harmonie ni en parfaite opposition. Ils seraient en harmonie si tous les hommes se laissaient gouverner par la raison, parce que la raison dit la même chose à tous et que le bien de la justice peut être participé par tous, sans que personne n'en perde rien. Mais puisque les hommes vulgaires (et je parle aussi du vulgaire haut huppé) se laissent guider par la sensibilité, dont le bien est tel que l'on ne peut pas en jouir sans qu'il n'en manque aux autres, l'intérêt de ces hommes se trouve nécessairement en antagonisme, et si on l'abandonne à lui-même il produit dans la société un mouvement perpétuel, semblable à celui qui agite le liquide dans la chaudière parce que ses molécules ne sont pas également pénétrées par la chaleur.

Nous ne devons pas pour autant trouver imparfaite l'œuvre de la Providence<sup>143</sup>, car ce n'est pas de sa faute si les économistes ont voulu déchirer l'homme en deux et renoncer à l'influence de la raison et à celle de la foi et de la grâce, qui corrigeraient les impulsions désordonnées de l'homme animal.

Voilà quelques réflexions par lesquelles l'un des premiers économistes modernes confirme nos critiques. Ce n'est pas nous mais bien Frédéric Bastiat qui, en se faisant l'apologiste de l'économie, avoue avec candeur que les économistes ont tout fondé sur l'intérêt, abandonnant aux moralistes les nobles sentiments du cœur humain. Il confesse qu'on traite les hommes comme s'ils s'ignoraient absolument les uns les autres, n'ayant d'autres devoirs que celui de la stricte justice (et de quelle justice parle-t-il ! nous ne voulons pas le chercher). A l'aide d'un tel principe on se met à expliquer tous les phénomènes de la production et de la distribution des richesses. Mais ce principe étant faux, fausses également sont les explications qui en découlent : et en effet vous avez vu Bastiat ne remarquer dans l'histoire que perversité et oppression, bien qu'il avoue que peu à peu, grâce à la réaction suscitée par les économistes, les inégalités entre les peuples tendent à s'aplanir.

## MATIÈRE, BUT ET LIMITES DE L'ÉCONOMIE SOCIALE

D'après ce qui a été dit jusqu'ici sur le principe fondamental des deux économies et sur les différences caractéristiques qui en dérivent, le lecteur pourra s'expliquer le phénomène indiqué au début, c'est-à-dire cette espèce de brume où, de l'aveu de presque tous les économistes, ou au moins des plus éminents parmi eux, sont encore enveloppés le but, la matière, les limites de l'économie sociale. Cette science est plus ou moins restreinte ou élargie par ceux qui la cultivent, en sorte que pour les uns elle comprend toute la science sociale, tandis que pour les autres elle se réduit à

n'être pour ainsi dire que l'art du commerçant uniquement préoccupé de gagner des sous. Celui qui voudrait étudier en détail ces dernières opinions des économistes, pourrait consulter les *Principii della Scienza del ben vivere sociale e della Economia pubblica e degli Stati*<sup>144</sup> de Lodovico Bianchini, 1<sup>re</sup> partie, chapitre III. Il y trouvera une critique raisonnée des auteurs, en commençant par Xénophon et Aristote à peine indiqués, pour passer ensuite à Genovesi<sup>145</sup>, Beccaria<sup>146</sup>, Verri<sup>147</sup>, Dupont de Nemours<sup>148</sup>, Smith<sup>149</sup>, Say<sup>150</sup>, Sismondi<sup>151</sup>, Storch<sup>152</sup>, Ganiilh<sup>153</sup>, Gioia<sup>154</sup>, Romagnosi<sup>155</sup>, Malthus<sup>156</sup>, Ricardo<sup>157</sup>, Wathely<sup>158</sup>, Mac Culloch<sup>159</sup>, Rau<sup>160</sup>, Droz<sup>161</sup>, Florès Estrada<sup>162</sup>, Sharbech<sup>163</sup>, Rossi<sup>164</sup>, etc. Bianchini fait observer que la plupart des auteurs semblent être d'accord quand ils définissent l'économie, car ils lui assignent pour objet la *richesse*<sup>165</sup> ; mais l'accord cesse quand il s'agit de définir la richesse elle-même ; dès lors, malgré leur unanimité apparente quand ils définissent la science économique, en réalité ils diffèrent les uns des autres : *après trente années de recherches*, dit Malthus, *et cinquante volumes de découvertes, les auteurs n'ont pas encore pu s'entendre sur ce qui constitue la richesse*<sup>166</sup>. Rossi va plus loin et répète que non seulement le mot *richesse*, mais même aucun des principaux termes de l'économie politique n'a encore reçu son sens authentique<sup>167</sup>.

Il est facile de voir que le principe hétérodoxe de l'indépendance qui divinise le plaisir pour en faire la fin dernière de l'homme et reconnaît les richesses comme moyen suprême de plaisir, devait proposer aux gouvernants l'accroissement *illimité* des richesses comme but *unique* d'un bon gouvernement, puisqu'un bon gouvernement doit rendre les peuples heureux. Mais pour augmenter toujours la richesse il faut mettre en jeu tous les ressorts de la nature humaine. Ainsi, peu à peu, l'homme tout entier et la société tout entière furent attachés au char triomphal de cette science. Celle-ci absorba non seulement les théories de l'agriculture, des arts, du commerce, mais jusqu'à celles de la politique et de la morale, toutes enrôlées au service du dieu-argent. Le talent devint un capital accumulé<sup>168</sup> et l'homme un instrument de travail comme le bœuf ou la vapeur. C'est ce qui devait arriver, car l'homme ne peut pas se soustraire si entièrement à la force de la logique qu'il ne déduise des principes les conséquences. D'autre part, il ne peut pas non plus se dérober à l'impulsion contraire de ses sentiments et avoir le courage d'aller jusqu'où les principes mauvais le conduiraient, c'est-à-dire à la négation absolue du sens commun et des instincts primordiaux du sens moral. C'est pourquoi, tôt ou tard, tous les auteurs rencontrent dans leurs raisonnements un dieu terme qui leur crie : *Non plus ultra*<sup>169</sup> et les force à osciller perpétuellement entre la dialectique rigoureuse et le sens commun.

Étant donné cette abondance d'opinions diverses, il ne faut pas s'étonner de trouver plusieurs divergences même entre des auteurs nettement catholiques, encore que ceux-ci ne puissent pas ne pas partir du principe suprême que nous avons indiqué : Dieu Créateur et Législateur de l'Univers. Nous n'avons pas l'intention d'entreprendre l'examen critique des doctrines de tous

ces auteurs ; pourvu que le principe soit sauf, on peut bien laisser à une science plus ou moins d'amplitude suivant les points de vue d'où on l'envisage. Ce n'est donc aucunement pour censurer tel ou tel auteur catholique, mais seulement pour nous opposer aux influences hétérodoxes que nous allons exprimer ici quelques considérations fondamentales sur les trois points mentionnés dans le titre de cet article : matière, but et limites de l'économie sociale.

Mais pour obtenir plus facilement l'adhésion à la doctrine, mettons-nous d'abord bien d'accord sur le sujet que nous voulons expliquer et sur ce qu'on entend *vulgairement* par *économie sociale*. En d'autres termes, avant la définition *réelle*<sup>70</sup>, précisons la définition  *nominale*. Que prétendent ceux qui étudient ou enseignent l'économie sociale ? Ils prétendent, croyons-nous, parvenir à une science qui dirige les gouvernants, en enseignant à ceux-ci la manière dont ils doivent administrer la *richesse* publique, c'est-à-dire les *biens* de la société. Il est vrai que d'autres matières, ainsi que nous l'avons remarqué, ont été ensuite attribuées à l'économie ; mais vous avez déjà entendu Bianchini dire que c'était là une superfétation incertaine, tandis que tous les auteurs affirment unanimement que l'économie vise d'abord la *richesse sociale*. Or cette *richesse*, ces *biens*, que sont-ils d'après la conception catholique ?

Comme nous l'avons déjà vu, celle-ci sépare et distingue absolument la *personnalité* humaine et les *choses*, uniquement destinées par le Créateur à servir de moyens à celle-là. Vouloir donc ranger l'homme parmi les instruments de travail, les capitaux, etc., c'est opter pour une formule qui répugne au sentiment catholique et aux exigences du langage par lequel il s'exprime. On ne veut pas dire par là que la science catholique ne doive pas reconnaître l'influence exercée par le génie humain dans la production et la distribution des richesses, mais si le fait que l'homme y a quelque influence permettait de mettre celui-ci au nombre des instruments et des capitaux, pourquoi n'y mettrait-on pas aussi l'Intelligence suprême et éternelle de Dieu lui-même, qui influe certainement plus que toute autre sur la production des richesses ?

L'absurdité qu'il y aurait à vouloir compter la toute-puissance et la sagesse divines parmi les forces productrices, fournit au catholique un principe très clair de discrimination entre la matière des sciences économiques et celle des autres sciences morales. La fin ne peut être moyen. Or Dieu est fin suprême de toutes les intelligences, la personne humaine est fin de toutes les choses non douées de raison. Donc énumérer Dieu ou l'homme parmi les moyens de production est un abus de langage, car c'est détourner les mots de leur juste signification.

On voit dès lors dans la véritable anthropologie<sup>71</sup> catholique la base d'une définition exacte de la science économique. Qu'est-ce que l'homme selon cette anthropologie ? C'est un composé d'âme et de corps ; chacun de ces deux principes concourt à l'opération de l'homme tout entier, mais de telle sorte que l'homme, en agissant pour le bien du tout, vise cependant directement tantôt le bien de la partie matérielle, tantôt celui de la partie spirituelle.

On ne doit pas pour cela scinder en deux cette opération<sup>172</sup>, car il n'y a toujours qu'une seule fin dernière pour tout l'homme, à laquelle sont par conséquent subordonnées les opérations des deux parties, opérations qui sont réglées suivant la nature par la raison et la volonté. Quand la raison se préoccupe de nourrir le corps, elle se propose de trouver en lui un instrument qui l'aide en ses fonctions intellectuelles, et quand elle exerce ses fonctions intellectuelles, elle veille à ce que l'excès ne porte pas préjudice au corps. L'opération de l'homme est donc unique, mais elle se fait par deux instruments ; pour que ces deux instruments aient leur plein rendement, l'homme doit avoir recours à des moyens proportionnés, en formant son esprit à la vérité et au bien moral et en soignant son corps comme auxiliaire de son âme<sup>173</sup>. Toutes les actions qui regardent *directement* le corps ressortissent à l'ordre matériel, et les choses qui servent à son entretien relèvent de l'économie. Au contraire, les actions qui tendent directement au perfectionnement de l'esprit, la science, la vertu appartiennent à un plan supérieur et ne peuvent pas entrer *directement* dans le commerce, car elles ne sont que des modifications de l'esprit qui est fin et non moyen du composé humain.

Remarquez bien le mot *directement* que nous avons répété et qui spécifie respectivement les deux classes d'opérations et de moyens. Il n'y a pas de doute qu'indirectement les actions spirituelles ne servent au corps et les actions corporelles à l'esprit : si un homme déraisonne, c'est au détriment de sa santé et de sa bourse ; celui qui se rend malade empêche son esprit de travailler et sa mémoire de retenir. Mais cela ne signifie pas que la ripaille, cause de sa maladie, soit une action spirituelle, ou que le sophisme de celui qui déraisonne soit une fonction corporelle. Il n'appartiendra pas à l'économie d'enseigner les lois du syllogisme ni au moraliste de déterminer la capacité des estomacs.

Eh quoi ! direz-vous, il est donc faux d'affirmer que le talent, l'habileté, les bras de l'homme concourent à la production ?

Il n'est pas faux d'affirmer cela, mais il est faux de prétendre que ces éléments peuvent être traités comme des quantités de même espèce que les valeurs de tous les capitaux qui s'échangent. Si l'homme crée des valeurs, il les crée directement ou indirectement pour l'entretien de son corps serviteur de son âme ou pour l'entretien de ses semblables. Si, par votre manière de parler, vous réduisez l'esprit et la volonté à n'être plus qu'une matière de négoce, vous violez aussitôt la sainteté, l'indépendance<sup>174</sup> de l'homme, en le prenant comme moyen au lieu de le prendre comme fin. Dans les traités d'économie, nous trouvons de même le prêtre ramené au rôle de *producteur*. Si par le mot producteur on entend celui qui opère quelque chose, nous revenons au même point ; qu'on nomme alors parmi les producteurs et le Père Éternel et le Verbe, dont il est écrit : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*<sup>175</sup>. Mais si cette opération divine est transcendante et non assimilable à une production négociable, que l'on accorde, toute proportion gardée, le même respect et aux ministres de cette opération sur les âmes, et aux âmes sur qui s'exerce cette opération, et à toute la personne en qui l'âme réside.

Quand donc, par un abus de langage, nous disons que l'homme met au service d'autrui ses bras, son talent, etc., nous n'attribuons pas une valeur aux bras, au talent, etc., mais bien aux œuvres que ces bras et ce talent accompliront<sup>176</sup>. C'est là qu'est la différence essentielle entre l'esclavage, contraire à la nature, et le servage, qui n'est pas contraire à la nature ; elle n'est pas constituée par la perpétuité de la dépendance ou par une acceptation plus ou moins volontaire, mais bien par le fait que le maître a, soit le pur usufruit de l'œuvre (ce qui peut parfois être injuste, mais en soi n'est pas contraire à la nature), soit la libre disposition de la personne elle-même (et ceci est un sacrilège qui frustre Dieu de ses droits et la personne humaine de sa fin dernière) à qui il donne pour fin un autre homme, puisque le maître est fin de ce qu'il possède.

De même, lorsqu'on dit que la science, le talent, l'habileté sont un capital accumulé, on emploie un langage impropre, en mettant une proportion entre la culture de l'esprit et de la volonté qui perfectionne la substance de l'homme, et l'argent ou les aliments qui ont servi à l'entretien de son corps ou comme moyens matériels d'instruction et d'éducation.

Mais, allez-vous répliquer, à quoi bon insister sur la nomenclature si, en fin de compte, vous concédez l'idée ? Et que veulent les économistes en rangeant le talent parmi les capitaux, sinon indiquer que les valeurs matérielles naissent du talent ?

Que telle soit l'intention des économistes, nous ne le nions pas ; mais nous affirmons que le sens naturel de cette terminologie dégrade l'homme en le rabaissant au niveau des choses matérielles et qu'il est par conséquent ou cause ou effet des jugements erronés sur la dignité humaine. Il est étrange que celle-ci soit ainsi avilie au moment même où l'orgueil prétend l'élever à l'indépendance absolue. Et remarquez qu'une telle aberration de jugement ne se limite pas à un mépris intérieur de ses semblables ou, comme dit le chrétien, de son *prochain*, mais que, pénétrant dans l'ordre pratique, elle peut introduire de très graves injustices en économie. Qui ne voit combien les conclusions de cette science seront différentes selon que l'homme sera considéré comme une fin ou seulement comme un moyen ? En ce dernier cas, le fabricant, le capitaliste ne visent que le gain et sont heureux d'avoir pour un minimum de salaire des *bras nombreux et forts* ; leur droit est fondé sur le fait que l'offre est abondante et la demande rare. Au contraire, quand l'homme est la *fin* de la production, le premier calcul que doit faire le capitaliste ou le fabricant, est celui-ci : « quel est le salaire nécessaire à l'entretien de cet ouvrier ? »<sup>177</sup> Cette quantité devra être prélevée avant tout autre gain pour le fabricant ou le capitaliste, car c'est là le but premier pour lequel le Créateur a donné des bras au travailleur. Mais nous parlerons de cela une autre fois, car pour l'instant nous ne voulons qu'indiquer l'importance pratique de la différence qui sépare les deux théories.

Concluons donc que la matière propre de l'économie sociale n'est autre que les choses destinées par le Créateur à l'entretien immédiat du corps de l'homme, et que la plus ou moins grande

abondance de ces choses peut à bon droit être comprise par l'économiste dans le mot *richesse*. Si l'on emploie parfois ce mot pour signifier les qualités de l'esprit, c'est qu'on le prend dans un sens métaphorique, ce qu'il faut éviter avec soin quand on traite de questions philosophiques.

Or cette matière, sous quel aspect l'économie sociale doit-elle l'envisager ? Recherchons l'intention du Créateur. Il a fourni à l'homme les choses pour l'entretien de son corps et lui a donné des forces afin qu'il s'en serve pour ce même but. Donc l'entretien de chaque homme, arrivé au plein usage de la raison, relève naturellement de lui-même, et il n'est permis à personne d'intervenir dans le cours normal des choses en voulant y introduire des lois. C'est bien pour cela que le Créateur dicte à l'individu lui-même sa loi d'une manière absolument particulière, en faisant ressentir à l'estomac le besoin de nourriture et aux membres celui des vêtements pour le protéger contre les intempéries. L'organisme pouvant être sujet à mille dérangements subits, la Providence créatrice présente à chacun une aide dans l'assistance quotidienne de la famille, que bien des raisons suaves fortifient et réunissent en une sorte de personne morale ; celle-ci, par l'intermédiaire de son chef, veille et pourvoit sans cesse aux besoins de chaque jour. A cet effet, la Providence, qui impose l'obligation de la vie domestique, fait trouver dans l'affection naturelle des consanguins une impulsion que le pouvoir politique ne pourra jamais donner.

Ainsi les choses destinées à l'entretien de l'homme doivent être naturellement entre les mains de l'homme lui-même, et, si celui-ci a besoin d'un secours, il le trouve dans l'unité domestique. Mais quelle sera la fonction de l'autorité publique en ce qui concerne les choses ? La réponse dépend de l'autre question : pourquoi Dieu veut-il une autorité publique ? Nous l'avons déjà vu : l'autorité gouverne directement les hommes, mais les choses sont au service de l'homme. Donc, par son influence immédiate sur les hommes, l'autorité acquiert un droit sur la disposition des choses, et celui-ci se présente sous un double aspect : 1<sup>o</sup> droit de régler les sujets dans l'usage des choses de telle sorte que, soit dans la production, soit dans la distribution, soit dans la conservation de la richesse, ils ne se fassent pas tort réciproquement ; 2<sup>o</sup> droit de procurer la quantité et la qualité de richesse que requiert le bien public.

L'économie pourra donc être appelée science de la richesse ou science des choses, en tant que celles-ci servent à l'entretien du corps humain ; l'épithète de *sociale* restreindra cette science dans la mesure qui convient au rôle du pouvoir public. Et en réunissant ces deux parties de la définition, nous dirons que : *l'économie sociale* est la science qui traite des causes naturelles par lesquelles le pouvoir public dirige, suivant les exigences de la morale, ses sujets dans l'usage de leurs biens, au point de vue tant civique (relations mutuelles entre les individus) que politique (contribution au bien du *Tout social*)<sup>178</sup>.

Nous aurions bien des choses à dire si nous voulions déduire tous les corollaires qui découlent de là. Mais que pourront être toutes nos recherches futures en cette matière, sinon des consé-

quences de ces définitions ? Contentons-nous donc pour l'instant de faire remarquer quelques corollaires plus immédiats et qui feront mieux comprendre le domaine et les limites de l'économie sociale.

Le premier corollaire se tire de la fonction d'*ordonnateur* qui est celle du sujet à qui l'économie sociale dicte ses lois et qui distingue nettement ce sujet du chef de famille et du négociant. L'économie sociale formule ses lois pour l'*ordonnateur* public. Or, pour conserver l'ordre, qui doit-on surtout contenir : le fort qui peut abuser de sa force, ou le faible qui ose à peine rappeler ses droits ? Si nous consultons l'usage qui a généralement prévalu en certaines sociétés qui se disent les plus civilisées, nous serions portés à croire que la principale fonction du gouvernement est de favoriser tous les désirs des riches et des puissants ; c'est même là pour certains le signe distinctif d'un bon gouvernement. On entre dans une ville où il fait aussi clair la nuit qu'en plein jour, où le marbre des édifices resplendit, les magasins étalent leur luxe, les rues sont bien tracées et bien pavées, où tout respire la mollesse et le plaisir. Oh ! comme cette population est heureuse et comme ses gouvernants sont bénis ! Le touriste ne se doute pas que, malgré tout ce beau vernis, le misérable peuple meurt de faim, dort dans la crasse de taudis fétides, sort en même temps que la chauve-souris pour ne pas se montrer au grand jour sous ses haillons. Qu'on aille maintenant dans un pays où le peuple vit très facilement et où, sans trouver une grande propreté dans les habitations, on ne rencontre cependant pas un mendiant, mais où les rues mal pavées écorchent les pieds, où il manque un théâtre pour tuer l'ennui, un café pour discuter de politique, un billard pour vider sa bourse, où le papier remplace les vitres, le hangar le salon, la paille le matelas, la louche le couvert : « Quel scandale ! criera-t-on ; en quelle terre barbare sommes-nous tombés ? Quel gouvernement sans soin, sans pitié de ses sujets !

— Mais les citoyens sont heureux et tranquilles.

— C'est qu'ils ne connaissent pas la civilisation.

— Mais s'ils n'en veulent pas ?

— Le gouvernement doit la leur faire connaître et vouloir.

— Mais il faudrait de l'argent pour fabriquer des théâtres, paver les rues, faire luxueusement étalage de *quincaillerie*, monter des bals et des casinos.

— Est-il donc si difficile d'établir un impôt ? »

Voilà donc la grande panacée pour rendre heureuse la société : imposer les pauvres en réduisant de moitié leur bouchée pour fournir aux riches des plaisirs. Nous ne désirons certes pas en revenir au papier en guise de vitre et aux louches, et nous avons bien volontiers recours aux commodités que la société moderne nous fournit avec tant d'abondance<sup>179</sup>. Mais prétendre qu'on doive juger la valeur d'un gouvernement d'après la multiplicité de ces commodités qui ont coûté le sang des pauvres, c'est être dans l'erreur, car leur fonction d'*ordonnateurs* impose précisément aux gouvernants une conduite toute contraire. Les riches, les puissants, n'en doutez pas, sauront bien penser à eux-mêmes et se

servir ; un bon gouvernement doit principalement s'occuper de ceux dont les intérêts peuvent être foulés aux pieds : les pauvres, les faibles. En protégeant ceux-là contre l'oppression des forts, le gouvernant remplira sa fonction d'*ordonnateur* et fera régner la justice dans la société.

Ce corollaire, déduit de notre conception de l'économie sociale, est continuellement inculqué par l'Évangile, et en général par l'Écriture Sainte qui ne cesse de recommander à ceux qui détiennent le pouvoir d'avoir soin du pauvre, de l'orphelin, de la veuve, de l'opprimé. Et le catholique qui obéit à ces enseignements, ne pense qu'à l'autorité divine qui rend sacré ce commandement. Quant à vous, ami lecteur, qui recherchez philosophiquement les principes d'après lesquels un gouvernant doit se guider pour administrer la richesse publique, vous remarquerez ici, comme partout ailleurs, la parfaite conformité de la révélation et de la raison. Celle-ci nous dit que les violations de l'ordre dans les relations supposent la force chez celui qui offense et la faiblesse chez celui qui est offensé ; et elle déduit de là que le rôle de l'*ordonnateur* est surtout de protéger la faiblesse contre la force. Mais comme il est facile pour ces enseignements de la raison de rester ignorés par inattention, d'être abandonnés par lâcheté ou violés par intérêt ! La révélation survient<sup>180</sup> et rappelle, recommande au catholique les droits du pauvre et l'amour fraternel. La justice et la tendresse sont ainsi appelées à protéger l'ordre de la société et contre la cruauté des puissants qui écrasent le pauvre et contre le communisme des pauvres qui s'insurgent contre les puissants.

Voilà donc un des caractères les plus remarquables de la véritable économie sociale, de l'économie catholique. Destinée à former un sage *ordonnateur* des relations entre les citoyens en matière d'intérêts, son premier souci sera de protéger la misère du faible au lieu de penser surtout à satisfaire tous les caprices du fort.

Passons aux autres corollaires de notre doctrine. Remarquons que notre conception de l'économie sociale confirme la critique d'*Intrigila*<sup>181</sup>, à l'adresse de la Société d'économie politique de Paris. Dans la séance de cette société du 10 mars 1853, alors qu'il s'agissait de déterminer la limite de l'économie politique, et, par exemple, de dire si le prêtre, le magistrat, l'administrateur, le professeur, l'homme d'État doivent être mis par l'économie politique sur le même plan que le producteur de grains ou de calicot, discutant sur ce sujet avec M. Dunoyer<sup>182</sup>, MM. Renouard<sup>183</sup>, Fontenay<sup>184</sup>, Blaise (des Vosges)<sup>185</sup> soutinrent contre Chevalier<sup>186</sup> et d'autres que la science doit traiter également de tous les *producteurs*, qui *produisent* la richesse soit *matérielle*, soit *immatérielle*, d'une manière *directe* ou *indirecte*<sup>187</sup>. Une semblable opinion, on le voit, venait de ce qu'on avait pris cette science non comme *ordonnatrice*, mais comme *créatrice* de richesses, et qu'on appelait richesse n'importe quelle valeur ou qualité de l'œuvre. Si l'on fait une telle confusion d'idées, il est clair que toutes les actions de l'homme et toutes les sciences, même rationnelles, sont du domaine de l'économie, puisqu'aucun homme sensé n'agit si ce n'est en vue de produire quelque chose d'utile. Comment produire de bons grains ? Nous le demanderons aux agronomes. Le calicot ?

La mécanique et la chimie nous l'enseigneront. Un bon sermon et une bonne confession ? Le prêtre nous le dira, en s'appuyant sur la rhétorique, l'Évangile, la morale. Un bon jugement ? Nous l'apprendrons en consultant la jurisprudence et le droit public. Ainsi agriculture, mécanique, chimie, morale, ascétique, éloquence, jurisprudence, droit public, tout cela sera compris dans l'économie<sup>188</sup>. Si au contraire ces théoriciens avaient admis le principe d'après lequel l'économie politique est la science qui enseigne à ordonner les hommes en société quant à l'usage des choses, ils auraient compris aussitôt qu'on doit supposer les hommes déjà produisant et les choses déjà produites, et que l'économie sociale n'intervient ici que pour diriger les personnes de telle sorte que dans l'usage des choses l'un ne viole pas les droits de l'autre et que toutes respectent les droits de la société. En se plaçant à ce point de vue, l'économie pourra bien rechercher quel effet aura sur la richesse le fait de payer des prêtres ou des professeurs, de faire retomber les honoraires du magistrat sur les parties en litige ou sur le public, d'attribuer au gouvernement tel ou tel droit en matière d'impôts ou de douanes, puisque tout cela sert de règle à celui qui est au pouvoir pour diriger les sujets en ce qui concerne l'usage des choses. Mais le résultat utile produit par le prêtre, le magistrat, le professeur, et le prêtre, le magistrat, le professeur eux-mêmes en tant qu'ils produisent la moralité, assurent la justice ou répandent la science, feraient vraiment étrange figure dans la science économique.

Eh quoi ! répliquera-t-on, vous niez que l'action du prêtre ou du juge soit très utile à la production des richesses ? que sans la coercition exercée par le juge les voleurs videraient les bourses et que sans les injonctions du confesseur le voleur ne ferait jamais de restitution ? que, par suite, le confesseur et le juge contribuent à l'augmentation et à la distribution de la richesse ?

Non, nous ne nions pas cela, mais nous nions que leur action ait pour but d'augmenter la richesse, et puisse être assimilée à la richesse produite. Le juge vise à rétablir l'ordre moral dans la société, le confesseur à le rétablir surnaturellement dans les consciences. Toute âme bien née reculerait d'horreur si on voulait calculer ce que mérite un juge ou un confesseur et lui payer tant pour cent par paiement ou restitution obtenus.

Si ces lignes tombaient sous les yeux d'Intrigila, il verrait qu'en restreignant la science économique aux choses matérielles, nous faisons envisager celles-ci du point de vue de l'ordre, qui est un point de vue moral, sans rencontrer les objections qu'il énumère et résout de la page 90 à la page 99, et nous croyons donner ainsi à la science économique toute l'ampleur et la noblesse que sa nature réclame. Vouloir en reculer les limites, au point de lui faire embrasser toutes les sciences, comme le prétendit Molinari<sup>189</sup>, d'après Garnier<sup>190</sup>, cité dans les *Saggi*<sup>191</sup>, c'est, nous semble-t-il, non élargir les limites de science, mais bien plutôt supprimer les limites spécifiques que, pour mieux étudier son objet propre, l'analyse des savants avait établies. Tout comme si, pour faire croître un homme, on voulait en faire une tour ou une montagne.

Mais de quelle manière l'économie touche-t-elle à la morale<sup>192</sup> ? Il est facile de comprendre par tout ce qui a été dit jusqu'ici que l'économie se rattache à la morale comme une science subalterne se rattache à la science principale. Puisque l'homme doit se servir des choses pour l'entretien de son corps, et de son corps comme de l'instrument de son âme pour tendre à sa fin par une vie honnête, l'économie est évidemment subordonnée à la morale ; une économie contraire à la morale est une science fausse, une économie qui fait abstraction de la morale, est une science privée de son élément principal, comme le serait la jurisprudence sans l'idée de société ou la géométrie sans le concept d'étendue. En effet, puisque l'économie doit « ordonner » la richesse, en dehors de l'ordre il ne peut y avoir d'économie, comme sans étendue il ne peut y avoir de géométrie et sans société il ne peut y avoir de droit. On ne peut pour autant dire que l'économie est la science de la morale, mais seulement qu'elle lui est subordonnée. C'est pour cela que les catholiques la rangent parmi les sciences morales, tandis que pour les hétérodoxes elle devrait être comptée uniquement parmi les sciences naturelles d'observation et comprendre toutes les sciences et tous les arts qui enseignent à produire quelque chose pour satisfaire d'une manière ou d'une autre les désirs et les besoins de l'homme<sup>193</sup>. C'est bien ainsi que la définissent Carey<sup>194</sup> et Ramon de la Sagra<sup>195</sup>, cités par Intrigila<sup>196</sup> : « La science traitant des phénomènes sociaux qui dérivent du désir qu'a le genre humain de maintenir et d'améliorer sa condition ». D'après cette définition vous voyez qu'il faudra appeler phénomène économique l'envoi des armées en Crimée, la réunion des Sœurs de charité accourues pour assister les blessés, le groupement de personnes pieuses qui se mettent en retraite pour faire les exercices spirituels, la correspondance entre les astronomes pour observer le passage d'une étoile ou d'une éclipse : est-ce qu'en effet tout cela ne se fait pas dans la société pour en améliorer la condition ?

Si l'économie est une science *essentiellement* morale, on comprend que Rossi<sup>197</sup> ne l'a pas assez reliée à la morale, quand il dit que l'économie doit respecter la morale. Non seulement elle doit la respecter, comme par exemple le physicien respecte la théologie<sup>198</sup>, mais, pour être catholique, elle doit tirer de la morale sa propre existence. L'économie hétérodoxe ne peut avoir de principes fixes de morale, elle se réduit à enseigner l'art de faire des sous et elle peut bien dire à ses adeptes : « cet art requiert tels et tels moyens ou licites ou illicites : à vous de les choisir suivant votre conscience ». Une économie de cette espèce devrait se résigner à apprendre tous les moyens de faire des sous, parmi lesquels l'art du faussaire, de l'escroc, de l'assassin ont une efficacité de premier ordre, à laquelle les usuriers eux-mêmes parviennent à peine. Mais s'il répugne à tout cœur droit d'introduire ces « arts » dans l'économie, il faut reconnaître que la morale et l'économie sont essentiellement inséparables l'une de l'autre. Ceci est reconnu en effet même par les économistes hétérodoxes quand la logique de l'erreur arrive, comme nous l'avons déjà remarqué, à heurter les instincts moraux sans parvenir à les vaincre ; alors les hétérodoxes eux-mêmes s'aperçoivent que l'économie est essentielle-

ment morale, qu'elle est, en d'autres termes, une science subordonnée à la morale, comme l'astronomie est subordonnée aux mathématiques. Elle doit non seulement la respecter, mais y puiser ses principes.

C'est précisément ce que fait l'économie catholique. Celle-ci n'est autre que la science et l'art qui consistent à conformer, en matière de richesse, la marche de la société à l'ordre établi par le Créateur. Cette science, on le voit, tire nécessairement de la morale sa propre existence, puisque chacun de ses problèmes se réduit toujours à celui-ci : « quel est l'ordre voulu par le Créateur quant à l'usage<sup>199</sup> des richesses en tel ou tel cas ? ». La série de tous ces problèmes avec les thèses correspondantes constitue pour le catholique la science économique, essentiellement inséparable de la morale, comme la politique, la législation et autres sciences subalternes.

Celles-ci ne se confondent pas pour autant avec la science principale, car elles ont leur objet spécial (richesses, lois, activité de l'État) ; comme l'astronomie et l'art nautique, tout en dérivant essentiellement des mathématiques, ne sont cependant pas les mathématiques, car ils ont un objet propre auquel ils assignent, en appliquant les mathématiques, des principes et des lois.

Un autre corollaire découlant de ce qui a été dit est la grande différence existant entre les deux économies au point de vue de la douceur ou plutôt de la justice : l'économie hétérodoxe, comme toutes les autres doctrines sociales de cette école, est *essentiellement* despotique, même malgré ses partisans, tandis que l'économie catholique est, par ses principes, essentiellement pénétrée d'amour et paternelle, bien qu'elle puisse parfois être mise en pratique avec peu d'amour et d'une façon peu paternelle par des gouvernants imparfaitement catholiques. Nous pourrions confirmer cette antithèse par une preuve de fait, en montrant ce qui arrive aujourd'hui dans les trois pays d'Europe superlativement modernisés, c'est-à-dire dans les trois pays qui ont embrassé le principe de l'indépendance et s'ingénient à l'appliquer fidèlement : l'Espagne<sup>200</sup>, le Piémont et la Suisse. Si l'Église seule y était opprimée, on pourrait croire que la tyrannie naît de la haine de la religion, au lieu de provenir d'un principe de doctrine. Mais en voyant les communes, au point de vue économique, subir la tyrannie comme l'Église, les simples laïques comme les prêtres, tout homme qui raisonne juste estime que ce despotisme n'a pas pour seule cause l'esprit irréligieux.

Et cette autre cause, le lecteur peut la reconnaître dans le développement du principe hétérodoxe, qui se transforme en cupidité effrénée de la richesse publique, *fin ultime* que doit poursuivre le gouvernant, d'après les économistes.

Puisque la *fin ultime* régit les moyens, les citoyens doivent être sacrifiés à la richesse publique, et les impôts doivent égaler ce qui est *imposable*. D'après le principe catholique, au contraire, la fin de l'autorité est, non pas d'accumuler des richesses, mais de diriger les sujets quant à l'emploi des richesses, en sauvegardant, ici comme ailleurs, tous leurs droits. Cette *fin* qui consiste à sauvegarder les droits des sujets, aura la prépondérance dans l'admi-

nistration publique, et l'accumulation des richesses sera, à titre de *moyen*, subordonnée à la sauvegarde des droits individuels. Aussi Mgr Peraldi<sup>201</sup> dit-il très justement : « Ceux qui ont étudié les questions sociales et la justice publique enseignent avec énergie qu'il faut proportionner les dépenses aux forces économiques de la nation, et les réduire au strict *minimum*<sup>202</sup>, pour laisser au citoyen le *maximum* de jouissance de la propriété ». Donc l'économie catholique, *en vertu de son principe*, respecte les droits du citoyen, tandis que l'économie hétérodoxe, *en vertu de son principe*, les méprise, quel que puisse être le tempérament introduit dans les applications pratiques sous l'influence de la bonté et la justice naturelle des dirigeants : c'est ainsi que bien des observations de Bastiat en faveur de la liberté du commerce cadrent avec les enseignements de l'économie catholique, encore que dans leur universalité, elles puissent, comme nous le verrons, être taxées d'exagération. Par exemple, il n'est rien de plus conforme à l'esprit catholique que de réprouver les impôts qui condamnent, comme il dit, les montagnards des Pyrénées à se passer de ce qui est nécessaire à la vie pour un gros capitaliste ou industriel<sup>203</sup>, de rejeter l'intérêt des producteurs qui souhaitent la famine, le froid, les maladies pour vendre du pain, des vêtements, des médicaments<sup>204</sup>. Si l'administrateur doit respecter les individus et leurs droits, il est clair qu'il devra penser d'abord à l'entretien du pauvre, puis à la prospérité du riche. Telle est l'économie catholique, opposée, par son principe même, à l'économie hétérodoxe.

Nous ne devons cependant pas juger qu'il est inutile pour un gouvernant catholique d'approfondir la doctrine des économistes hétérodoxes sur la production et la distribution de la richesse. Cette science *productrice* sera toujours nécessaire comme auxiliaire de la science catholique *ordonnatrice* : d'abord parce qu'il n'est pas possible de disposer avec sagesse des choses dont on ignore totalement la nature<sup>205</sup> ; ensuite parce que, avons-nous dit, l'administrateur public ne se contente pas de régler suivant la justice, en ce qui concerne la richesse, les relations entre les citoyens égaux, mais qu'en prenant dans leur bourse ce qui est nécessaire pour les dépenses publiques, il doit se conduire avec l'intégrité, l'habileté et le zèle d'un bon père de famille. Il lui appartient donc de savoir quels sont les impôts qui grèvent le moins les capitaux, les modes les moins coûteux de perception, les moyens de faire fructifier les capitaux non employés et de dépenser sagement ceux qui sont nécessaires à l'achat des instruments. Il en est ainsi de tous les titres auxquels l'art d'accumuler et de dépenser de l'argent fait partie des fonctions d'un administrateur public. C'est le cas de la science médicale, quand il s'agit d'établir le budget sans que l'hygiène publique ait à en souffrir ; de même le droit canonique lorsque les intérêts de la société religieuse sont en jeu, l'architecture toutes les fois qu'il faut construire des édifices publics. Toutefois, l'administrateur n'est pas obligé de connaître ces sciences, sinon dans la mesure où c'est requis pour qu'il voie la nécessité de consulter ceux qui sont compétents. Il reste établi que sa fonction principale est de réaliser l'ordre selon la

justice, en respectant toujours la personnalité des citoyens. Le principe catholique forme donc une économie paternelle<sup>206</sup>, tandis que le principe hétérodoxe engendre une économie tyrannique.

Nous n'avons envisagé que les principes. On pourrait ajouter bien des choses, si l'on voulait considérer la société moderne en tant qu'elle est une lutte perpétuelle de partis, dont le vainqueur a pour but principal de vider la bourse des vaincus. Mais ces observations nous feraient passer de l'économie à la politique, et elles sont par conséquent hors de notre sujet<sup>207</sup>.

Ajoutons enfin un quatrième<sup>208</sup> corollaire, relatif à l'estime et à l'honneur qui sont dans la société, sous l'impulsion de la nature, un moyen très important de rémunérer et par conséquent d'inciter au bien. Tout esprit un peu fin et qui n'ignore pas complètement l'histoire des sentiments moraux des peuples, ne peut pas ne pas être surpris en voyant le grand changement survenu depuis un peu plus d'un siècle dans les objets sur lesquels portent l'estime, l'admiration, le respect universels. Si vous étudiez les idées anciennes, vous trouverez partout, même dans les ténèbres du paganisme, une distinction nette entre deux ordres d'actions que l'opinion publique jugeait d'une façon opposée. Il y a des actions tendant à satisfaire des passions et des appétits qui en eux-mêmes ne sont pas coupables, mais qui, sous la poussée des instincts, excèdent facilement. A ces actions, dans les temps de moindre corruption, le sentiment commun attribuait je ne sais quoi d'imparfait et de vil qui dégradait dans une certaine mesure celui qui les accomplissait. Leur objet avait beau paraître utile et désirable, on trouvait bas et méprisable de s'y adonner par profession ; si on ne jugeait pas cela défendu, on ne le tenait certainement pas pour très honorable ; il y avait donc des professions plus ou moins considérées, suivant le degré de perfection des actions. L'estime publique était d'autant plus grande que la satisfaction de la sensualité se montrait moins.

Ainsi, après la condition d'esclave, réputé vendu corps et âme à son maître pour être le jouet de tous ses caprices, on regardait comme honteuses les professions où un homme se consacrait à procurer son propre gain ou le divertissement d'autrui : non seulement les jongleurs et les saltimbanques, mais les danseurs, les chanteurs, les acteurs étaient regardés comme des gens presque infâmes, car on pensait qu'un homme s'abaissait beaucoup en vendant son activité pour l'agrément des autres. Mais dès que la jouissance fut prise comme fin dernière et félicité de l'homme, il était tout naturel que les professions destinées à multiplier les plaisirs fussent mises sur le même pied que celles qui ont pour but de promouvoir le bien commun. Non seulement les histrions et les jongleurs pénétrèrent dans la société la plus distinguée sous le nom d'*artistes*, mais cet animal épicurien que tout le monde connaît sous le nom de Jérémie Bentham osa imprimer (et certains ont lu cela sans horreur !) un panégyrique de la courtisane consacrée au bien public. Dans son cynisme effronté, cet utilitariste était logique, car il avait lui-même énuméré parmi les délits contraires à la société, le jeûne, le célibat, les menaces de l'enfer,

la vie solitaire et mortifiée et les autres exercices opposés par le christianisme à la passion du plaisir.

Il faut en dire autant de la passion de l'argent, exaltée par l'utilitariste anglais en la personne de l'usurier comme une chose tout à la fois prudente et philanthropique. Cette apologie ne sera certainement pas goûtée par les honnêtes gens, fussent-ils libéraux, comme on peut s'en rendre compte par les discussions du Parlement piémontais, où la loi proposée par De Foresta en faveur de l'usure rencontra une si vive opposition. Il ne faudrait cependant pas nier que, chez les gens honnêtes, même catholiques, la sévérité des jugements sur l'amour du gain ne se soit considérablement atténuée. Vous avez lu autrefois Agnolo Pandolfini<sup>209</sup>, déconseillant à ses petits-fils le commerce, comme étant une profession dégradante. Or savez-vous où cet auteur, qui pourrait sembler obéir en cela à quelque préjugé vulgaire, avait pris cette opinion ? Il l'avait empruntée à la *Somme théologique* de saint Thomas et tout le monde sait avec quelle pondération et quelle force de raisonnement saint Thomas écrivait chaque ligne. Voici ce que dit saint Thomas, en examinant s'il est permis de négocier en établissant un prix de vente supérieur au prix d'achat : « Le gain est en soi une chose indifférente ; il peut donc être ordonné à un bien, par exemple à l'entretien de la famille ou des pauvres ; mais si l'on considère la profession qui consiste à rechercher le gain, celle-ci a quelque chose de honteux, parce qu'elle tend à poursuivre le gain indéfiniment »<sup>210</sup>. Et cette façon de juger existait encore en certaines familles au début de ce siècle, surtout dans l'aristocratie, comme nous l'avons déjà dit.

Avec le temps les idées changèrent et elles ne changèrent pas toujours en plus mal, car la faveur dont on entourait l'oisiveté et l'orgueil de la noblesse corrompue vivant dans ses palais est en grande partie tombée. Mais le changement d'opinion sur les divers degrés de valeur des professions est-il également un bien ? De même cette manie qui s'est introduite même chez les grands de faire les commerçants, les cochers, les chanteurs ? Le bien ou le mal, en matière de jugements, se réduit finalement en vérité ou fausseté. Or qui peut nier, sans aller contre le sens commun et la sentence de tous les siècles passés, que parmi les actions permises il y en ait de plus ou moins honorables ? Qui pourrait refuser d'admirer la personne qui s'offre en holocauste pour le bien de la société, en sacrifiant ses plaisirs, ses intérêts, ses affections les plus légitimes et sa vie elle-même ? Et si ces actions, déjà admirables dans leurs premières manifestations, deviennent habituelles dans une profession, qui pourrait ne pas accorder à cette profession le respect que mériterait déjà chaque acte pris isolément ? De là vient, à notre avis, le pouvoir prestigieux en vertu duquel dans tout le monde civilisé la profession des armes est si honorée, bien que celui qui l'exerce ne soit pas toujours à la hauteur de son rôle : la carrière des armes est une vie de sacrifice pour le bien de la patrie, le négoce est une vie de lucre pour le bien de la bourse. Que tous les sophistes *égalitaires* du monde viennent pérorer contre l'injustice de la société en ses jugements ; ils ne réussiront pas à supprimer la différence établie par la nature

entre ces professions ; le soldat qui meurt à la guerre sera honoré, le négociant qui perdrait la vie pour ne pas perdre le lucre serait, même aujourd'hui, blâmé et tourné en dérision.

On ne peut cependant pas le nier : ceux qui accumulent les richesses, ceux qui se font les instruments des divertissements d'autrui, trouvent aujourd'hui dans la société, surtout la société la plus légère et la plus immorale, non seulement de l'admiration, mais du fanatisme et presque de l'idolâtrie. Une *prima donna* ou une danseuse célèbre auront les revenus d'une princesse; leurs entrées chez les grands et le respect de la foule. Qu'est-ce que cela signifie ? Cela veut dire que l'amour du plaisir altère le jugement et pousse à s'incliner devant ces idoles que la raison doit mépriser.

Nous en avons assez dit pour l'instant sur les corollaires qui découlent naturellement des deux conceptions de l'économie ; les développements ultérieurs feront l'objet des articles suivants. Le point important en celui-ci était de présenter une idée raisonnée de la différence radicale qui détermine les doctrines quant à la matière de l'économie : la richesse, — quant à son but : l'organisation de la richesse, — quant aux limites qui en font une science spéciale et l'empêchent d'empiéter sur les autres sciences, bien qu'il lui arrive de les côtoyer, — enfin, quant à son caractère moral et suave dans la conception catholique, tout à fait opposé au caractère de l'économie hétérodoxe, essentiellement tyrannique et matérialiste.

---



# ANALYSE CRITIQUE DES PREMIERS CONCEPTS DE L'ÉCONOMIE SOCIALE<sup>211</sup>

---

Avertissement. — Première idée de la science économique. — Les puissances motrices de l'homme par rapport à l'Économie.

## AVERTISSEMENT

En nous mettant à l'œuvre, le lecteur s'en souvient, nous avions l'intention non de faire un cours d'économie sociale, mais seulement d'indiquer à ceux qui s'intéressent à ces études quelques points fondamentaux, que bien des économistes avaient négligés ou altérés, par manque de foi, ou tout au moins d'esprit catholique ; nous espérons ainsi épargner à nos lecteurs l'ennui des éléments plus rudimentaires, absolument nécessaires dans un cours complet, mais qu'on peut bien présupposer et laisser de côté quand on s'adresse à des amateurs.

Mais en travaillant, notre ouvrage nous a paru prendre un tout autre aspect. Nous nous sommes rendu compte que sans rectifier ou élucider les premiers concepts, nous ne pourrions donner qu'une idée équivoque et incomplète des théories économiques. En outre, il nous a paru que cette étude des premiers rudiments, menée non avec la pédanterie du maître, mais avec la curiosité du critique, pouvait être aussi agréable que n'importe quel autre sujet à ceux qui goûtent ce genre de recherches. Il ne déplaira pas au lecteur qu'avant d'aller plus loin nous préparions, par une analyse des idées élémentaires de la science économique, l'intelligence des divers points qui seront successivement traités. D'autant plus, il faut le reconnaître, que l'amour des Italiens pour les études d'économie se manifesta précisément à l'époque où notre littérature se francisait et où la philosophie devenait *voltaire*. C'est ce qui devait arriver, car il est naturel qu'on mette son affection dans les biens temporels, objet de l'économie, quand la foi dans les espérances célestes s'obscurcit. L'Italie eut donc, après le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, Genovesi<sup>212</sup>, Filangieri<sup>213</sup>, Galiani<sup>214</sup>, Beccaria<sup>215</sup>, Verri<sup>216</sup>, et beaucoup d'autres de même trempe, chez qui l'incrédulité des encyclopédistes rivalisa avec l'étude des économistes ; la fermentation de cette pourriture donna naissance à une langue toute francisée, elle aussi, et il devint presque impossible de parler d'économie en pur italien. Ceci ne plaisant ni à nous-mêmes, ni à nos lecteurs désireux d'être Italiens de langage comme ils le sont de cœur, de pensée et de sang, nous avons cru

opportun d'expliquer les termes, même pour rappeler à l'occasion certains mots plus franchement italiens qui peuvent bien nous dispenser de faire des barbarismes par des emprunts à l'étranger.

Ici nous sentons le devoir de faire un avertissement, ou si vous préférez, une déclaration. Vous savez déjà qui sont les rédacteurs de la *Civiltà Cattolica* et quelle est leur intention. Consacrés uniquement à la cause de Dieu et de l'Église, nous croirions profaner notre plume si nous écrivions une syllabe qui, d'une manière directe ou indirecte, ne tendit à promouvoir les intérêts de Dieu<sup>217</sup> et de l'Église, c'est-à-dire la propagation de la vraie morale et de la justice. Mais en cette noble et difficile entreprise, nous sommes guidés, comme tout catholique, par deux reflets de la lumière infinie, l'un qui resplendit dans notre intelligence, devenue miroir naturel de cette lumière par la puissance créatrice, l'autre répandu sur tous les fidèles par l'autorité infaillible de l'Église, dépositaire du Verbe de vie éternelle : quand nous voyons que notre doctrine sociale est clairement déterminée par celui-ci, hésiter dans nos affirmations serait faire injure à la vérité. Nous parlons donc, comme notre divin Maître, *tanquam potestatem habentes*<sup>218</sup>, et peu nous importe que la solidité de notre foi soit taxée d'orgueil par un siècle qui a perdu toute fermeté de doctrine. Tant pis pour vous, malheureux sceptiques, si, fermant les yeux à la lumière du ciel, vous tâtonnez comme des aveugles, même dans les sciences de l'univers visible et terrestre, dont les racines premières sont toujours au ciel dans le sein fécond du Créateur.

Mais en économie politique les sentences nettes et décisives de l'Église sont rares, comme rares sont les points de contact immédiat entre les faits matériels et la vérité morale. Aussi, guidés souvent par les lumières de la seule raison, nous devons témoigner à l'opinion des doctes le respect dont eux-mêmes s'affranchissent quand ils se rebellent contre l'Église infaillible. Si donc nous pouvons parler haut et franc à ceux qui professent effrontément l'indépendance absolue dans le droit, l'épicurisme en morale, l'usure dans le prêt, le despotisme et l'arbitraire dans les impôts, etc., nous devons au contraire procéder avec circonspection et modestie dans les questions purement scientifiques, comme le sont en grande partie celles qui appartiennent aux premiers concepts d'économie, bien que de ces premières vérités dépende évidemment la valeur morale des solutions que nous devons donner ensuite aux problèmes sociaux. Si cette connexion n'était pas nécessaire, nous pourrions omettre entièrement l'examen des principes. Si, nécessaire comme elle est, elle nous présentait quelque indication venant de l'autorité infaillible, nous devrions procéder avec la sécurité habituelle au catholique.

Mais obligés d'examiner les concepts, et, d'autre part, privés de l'étoile qui ailleurs nous montra la voie, nous en sommes réduits ici à risquer parfois notre opinion personnelle, avec la franchise qui convient à un écrivain loyal, mais aussi avec la modestie d'un homme qui ne connaît que trop sa propre insuffisance. Ainsi donc, que tout ce que nous allons dire en de telles conditions n'ait à vos yeux d'autre valeur que celle des raisons que nous apportons ; que ceux dont il nous arrivera de contre-

dire les avis veuillent bien trouver ici par avance l'assurance du respect auquel nous nous sentons obligés pour mille motifs. Autant nous sommes inexpérimentés dans les questions pratiques d'économie, autant, quand il s'agit d'en établir les principes spéculatifs, nous sommes libres de l'ingérence des passions qui souvent emportent les esprits. Si cette liberté peut nous donner quelque autorité et sécurité pour bien énoncer les formules théoriques, elle nous oblige cependant à révéler chez autrui cette connaissance plus complète des faits, car les faits auxquels on l'applique doivent confirmer toute bonne théorie. Après cette déclaration, et en nous fiant à la courtoise discrétion des lecteurs, nous allons examiner philosophiquement les premiers concepts qui sont comme le pivot de toute science économique, en commençant par rappeler avec soin l'idée donnée jadis de l'économie vraiment philosophique et chrétienne.

## PREMIÈRE IDÉE DE LA SCIENCE ÉCONOMIQUE

Qu'est-ce que la science économique ? Il ne faut pas trouver étrange qu'en Italie on recherche encore ce qu'elle est : en France aussi, où, dès l'époque de Louis XV, Quesnay<sup>219</sup> tentait de donner à l'économie un caractère scientifique et d'établir une école d'économistes, on est toujours en dispute sur ce point. Dans la séance du 26 septembre dernier de l'Académie des Sciences morales et politiques, Joseph Garnier<sup>220</sup> lisait un mémoire qui discutait le but et les limites de l'économie politique. Après avoir rapporté à titre d'exemple huit définitions<sup>221</sup>, toutes d'auteurs français ou anglais, après en avoir analysé beaucoup d'autres qui élargissent plus ou moins les frontières de cette science, il conclut en disant que ces différences importent peu, puisque même les auteurs, tels que Smith<sup>222</sup> et Storch<sup>223</sup>, qui en définissant l'économie lui donnent une ampleur démesurée, la restreignent ensuite, au cours de leurs traités, à des proportions plus raisonnables.

Peut-être vous semblera-t-il assez curieux qu'on estime qu'il importe peu de connaître exactement l'objet et l'étendue de la science dont on veut traiter et qu'on se mette à raisonner sur une chose, sans savoir avec précision sur quoi l'on raisonne<sup>224</sup>. Mais, curieux ou non, le fait est là ; nous avons voulu le faire remarquer, en espérant qu'à la vue d'une telle incertitude dans la détermination de l'objet et des frontières de l'économie, vous serez moins disposé à nous accuser de retard et d'arrogance si nous disons quelques mots à propos d'une matière que certains estimeront peut-être déjà définie, sinon vieillie, et si nous présentons une définition conciliatoire, au lieu d'adopter aveuglément l'une quelconque de toutes celles qui ont cours. Devant tant d'incohérence chez les chefs d'écoles, qui s'opposent les uns aux autres et contredisent dans le corps de l'ouvrage ce qu'ils ont établi dans la définition, qui ne croira réellement divers l'objet qui sous le même nom est envisagé par les partisans des différentes opinions ?

Et en effet, Garnier lui-même qui tente de concilier les théories, montre que leur divergence est très grande, ne fût-ce qu'en les réduisant à deux classes, car, d'après lui, les uns comprennent sous la dénomination de *richesse* tous les produits et les actions qui, destinées à satisfaire les besoins matériels, intellectuels et moraux, ont pour terme tant les hommes que les choses ; et les autres, excluant entièrement les arts qui ont pour terme les hommes, réduisent la richesse à la matière seule<sup>225</sup>. Qui ne voit l'immense différence que la considération d'objets si disparates produira dans la manière de les traiter ? Qui ne voit qu'une science où l'on envisage les actions se rapportant aux hommes et à leurs besoins moraux, doit se transformer en une science politique, tandis que celle qui se limite aux seuls produits matériels en relation avec les besoins matériels, semble avoir un caractère physique ou physiologique ?

En réfléchissant sur cette divergence d'opinions, nous en avons recherché la cause et nous avons cru la trouver dans le caractère mixte de la science économique ; celle-ci est dans les sciences sociales ce que la physiologie est dans les sciences anthropologiques<sup>226</sup>. La physiologie étudie les relations qui existent entre le physique et le moral<sup>227</sup> unis par l'imagination, les appétits, les passions ; l'économie étudie les rapports entre l'autorité qui gouverne<sup>228</sup> (qu'on pourrait appeler la raison, ou puissance intellectuelle de l'État<sup>229</sup>) et la partie matérielle des biens qu'elle doit régir par l'intermédiaire des besoins, des intérêts, de la raison des citoyens. Ayant expliqué cela jadis<sup>230</sup>, nous espérons que ces idées ne sont pas nouvelles pour le lecteur. Dès l'apparition de l'économie, les théoriciens de cette science ont cherché, d'une manière plus ou moins délibérée, à fournir aux gouvernants les connaissances nécessaires pour bien régler les intérêts communs<sup>231</sup> ; ils ont ainsi été amenés à étudier à fond le mécanisme de la richesse sociale, mais à l'étudier en fonction de l'autorité qui doit le diriger. Faut-il s'étonner que dans cette étude complexe certains économistes plus vivement préoccupés de raisons politiques se soient laissés entraîner à s'étendre trop sur celles-ci, et que d'autres plus soucieux de l'intérêt matériel, aient presque oublié les raisons supérieures auxquelles le mécanisme de la richesse sociale devrait être subordonné ? Le premier défaut fut, d'après Rossi<sup>232</sup>, le fait de Quesnay<sup>233</sup> et de ses disciples : vivant à une époque où la fièvre politique agita la France, il se servirent de l'économie comme d'un levier pour soulever le peuple<sup>234</sup>. Le défaut opposé est tellement reproché aux économistes que Garnier, dans le mémoire cité, croit nécessaire de les disculper.

La première partie de cette apologie, empruntée à Dunoyer<sup>235</sup>, n'aura peut-être pas grande valeur aux yeux des esprits justes ; l'auteur se borne à dire que l'économie, en augmentant l'opulence, fournit des moyens de puissance, d'indépendance, de dignité et permet d'offrir à Dieu un culte plus magnifique<sup>236</sup>. Si l'économie politique n'était vraiment que la science de la richesse matérielle, on ne l'ennoblirait pas beaucoup, croyons-nous, en déclarant qu'on peut faire un bon usage de la richesse acquise. L'usurier, le voleur peuvent dépenser en œuvres philanthropiques le fruit

de leur *industrie*, sans que celle-ci ait aucun titre à l'estime des sages. Ce qui fait la noblesse d'un art ou d'une science quelconques, ce n'est pas la possibilité accidentelle de l'orienter vers le bien, mais sa tendance naturelle et essentielle vers le bien<sup>237</sup>.

Le second argument de Garnier nous semble meilleur. D'après cet auteur, l'économie a pour fonction de distribuer équitablement la richesse pour le bien, même moral, des populations : par ces mots il esquisse la partie *politique* de la science économique, mais il ne la traite pas avec la clarté et la précision de vocabulaire capables de déterminer exactement, selon l'idée généralement admise, le but et les limites de l'économie sociale.

Par ce qui précède, le lecteur aura, espérons-nous, une idée assez nette de ces deux points. L'économie sociale n'est pas la science politique, c'est-à-dire la science du gouvernement des peuples, bien qu'elle en soit une branche ; elle n'est pas la science de la production de la richesse, bien que, sans la connaissance de cette production, elle ne puisse pas établir ses thèses. La production et la distribution naturelles de la richesse sont, pour ainsi dire, sa partie matérielle ; la fonction qui consiste à orienter vers le bien public l'action des citoyens, en ce qui concerne cette production et distribution naturelles, constitue son caractère propre, ou, comme disent les logiciens, sa différence spécifique<sup>238</sup>. Si elle négligeait les intérêts matériels elle ne serait plus une économie : si elle ne les envisageait pas dans leur relation avec l'ordre public, elle ne serait pas *politique* ou *sociale*. La production est, en rigueur de termes, une fonction individuelle, puisque tout homme bien portant doit vivre de son travail ; aussi la science de la production est-elle principalement l'*économie individuelle*<sup>239</sup>. La richesse de l'individu s'affermir et se perpétue dans la famille ; aussi la science de cette stabilité est-elle, à proprement parler, l'*économie domestique*<sup>240</sup>. En accomplissant ces fonctions, les individus et les familles peuvent être utiles ou nuire à d'autres individus et à d'autres familles ou au bien public de la société. Le gouvernant aura donc le devoir de coordonner leur action : la science qui le dirige en cette tâche, est l'*économie publique*, l'*économie sociale* ou *politique*. Celle-ci peut donc être définie : *La science qui recherche les lois suivant lesquelles les richesses sont naturellement produites*<sup>241</sup> *et réparties dans le corps social, et qui enseigne au gouvernant le moyen de faire qu'elles soient distribuées selon l'équité et suffisent à tous les besoins.*

Pour aider à bien comprendre cette définition, il faut faire les remarques suivantes :

1<sup>o</sup> Le gouvernant, comme nous l'avons déjà dit <sup>242</sup>, n'est pas l'administrateur des biens des sujets (ceux-ci tiennent de la nature le droit de les employer comme ils l'entendent pour leur avantage personnel, sous réserve des devoirs moraux), mais il dirige les sujets eux-mêmes dans l'usage de leurs biens, en tant que cet usage peut contribuer ou nuire au bien commun<sup>243</sup>.

2<sup>o</sup> En toute société il y a un bien commun absolu et premier, auquel tout autre bien doit être subordonné, et qui, en tout temps et à tous les degrés de la civilisation, reste formellement le même, car il est impossible que l'absolu change. Il pourra être obtenu

diversement par les différentes sociétés, mais le type idéal est toujours le même. Ce bien absolu est la conformité de l'action sociale aux lois de la justice et de l'honnêteté, c'est-à-dire la coopération de l'action sociale à la réalisation de la fin ultime de l'homme<sup>244</sup>. Pour atteindre cette fin l'homme se sert de moyens matériels nécessaires à son travail et à sa subsistance ; cette matière peut être plus ou moins abondante, et le résultat de son travail plus ou moins assuré suivant la manière d'agir de tous ceux qui vivent en société. L'action extérieure de ceux-ci doit être réglée et dirigée vers le bien absolu par les lois civiles subordonnées à la doctrine religieuse ; elle doit être orientée vers le bien secondaire par les lois civiles, à un double point de vue, d'après les deux obstacles que les citoyens peuvent se créer entre eux dans la poursuite du bien commun. En effet :

3<sup>o</sup> Les citoyens peuvent se nuire mutuellement, soit de propos délibéré, en violant ouvertement les droits d'autrui, droits certains et reconnus, soit sans le vouloir et le savoir, en exerçant légitimement leurs propres droits. Dans le premier cas, celui qui est lésé proteste, l'évidence le défend, la justice le rétablit dans ses droits. Le gouvernant est guidé en cela par la jurisprudence. Mais dans le second cas, le bien public est difficile à reconnaître ; il arrive très fréquemment que celui-là même qui subit un dommage ne s'en aperçoive pas ; peut-être ira-t-il s'imaginer qu'il trouve un profit en ce qui lui nuit ; c'est ce qui a lieu quand le préjudice rejaille de la communauté sur les individus, tandis que ceux-ci croient en tirer un avantage personnel. Ainsi, par exemple, un marchand de denrées alimentaires se réjouira de certaines prohibitions et vendra plus cher ses denrées, sans penser que le renchérissement des autres produits compensera le gain obtenu par la plus-value des siens. Un autre mettra ses espoirs dans un monopole qui augmente les prix, sans tenir compte de la contrebande qui diminuera la vente. Puisqu'il est si difficile en cette matière de bien connaître ce qui est bon ou mauvais pour la communauté, il faut au gouvernant beaucoup de pénétration afin de bien discerner les effets des lois au moyen desquelles il veut parer aux inconvénients.

Or les données scientifiques nécessaires pour bien comprendre d'où ceux-ci proviennent, sont fournies par l'économie sociale, qui étudie les causes *intrinsèques* et *spontanées* de la production et de la distribution de la richesse. Sachant en quelles circonstances et en quelle mesure l'intérêt pousse à produire, l'amour de la famille économise les produits, la crainte des châtiments arrête les contrebandiers, les relations avec l'extérieur changent le flux et le reflux de la monnaie, etc., en vertu des inclinations et des appréhensions naturelles, le législateur, en commandant ou en défendant certaines actions, introduit dans la législation des devoirs qui sont évidemment conformes à la loi naturelle, mais que celle-ci n'impose pas d'une manière explicite et positive : en accomplissant ces devoirs, tous les membres de la société contribuent, le plus souvent à leur insu, à l'avantage commun.

Vous le voyez, l'économie ainsi envisagée est vraiment la science des biens ou de la richesse ; mais elle mérite aussi le nom

de politique, parce qu'elle considère la richesse non sous l'aspect mesquin d'un gain sordide, mais dans ses relations avec l'ordre public et le bien commun.

Notre définition nous semble donc concilier toutes les opinions et être l'expression véritable de ce qu'ont pensé, au moins confusément, presque tous ceux qui ont traité de cette science depuis Adam Smith<sup>245</sup> ; celui-ci la regardait, au dire de Garnier, comme une branche des connaissances du législateur et de l'homme d'État<sup>246</sup>. C'est précisément ce qu'on cherche dans les définitions « réelles »<sup>247</sup> ; celles-ci ne doivent pas attribuer arbitrairement aux mots un sens favorable à tel ou tel système, mais expliquer clairement l'idée confusément entrevue par celui qui emploie ces mots.

De cette définition se rapproche beaucoup la définition proposée par l'Académicien de Paris, d'après qui l'économie politique détermine de quelle manière la richesse est et doit être selon la nature (et l'équité) produite et répartie dans le corps social, pour le bien des individus et de la société tout entière<sup>248</sup>.

En parlant de la richesse naturellement produite, il indique la matière ; en prescrivant l'équité pour le bien individuel et public, il montre que cette science est une ramification de la politique, dépendant comme elle de la philosophie, qui est, dit-il, *le tronc de l'arbre encyclopédique*<sup>249</sup>. Nous ne dirons pas que l'auteur est toujours en parfait accord avec ces idées en tous les points de sa dissertation. Par exemple, quand il prétend que, d'après l'économie politique, l'intérêt individuel doit être considéré comme le moteur universel et principal de la société<sup>250</sup>, il est clair qu'il prend l'économie politique dans son sens le plus matériel. Au contraire, quand, pour la défendre contre l'accusation de matérialisme, il lui attribue la satisfaction des besoins religieux et moraux<sup>251</sup>, il lui donne pour but direct ce à quoi elle ne vise qu'indirectement. Mais peu importe, et ces inexactitudes ne doivent pas nous faire oublier la valeur de la définition qui nous semble bien proche de la vérité.

La combinaison, déjà expliquée, des deux éléments matériel et politique fera comprendre pourquoi nous avons dit que l'économie était dans l'ordre social à peu près ce que la physiologie est dans la science de l'homme, en d'autres termes, la science qui étudie les rapports de la partie matérielle et de la partie morale. D'une part, elle doit connaître les besoins de l'homme vivant en société et l'aptitude des choses à les satisfaire, puisque sans cette connaissance le législateur serait privé de la matière au sujet de laquelle il lui faut diriger les hommes. D'autre part, il est nécessaire qu'elle connaisse par elle-même ou qu'elle reçoive d'une science supérieure les principes de justice et d'équité d'après lesquels les hommes doivent être gouvernés. Elle est donc une science doublement subordonnée : subordonnée aux sciences physiques, à qui elle emprunte la connaissance scientifique des besoins matériels et des moyens de les satisfaire, subordonnée aux sciences morales et politiques, qui lui fournissent la démonstration des tendances du cœur humain et des lois d'après lesquelles ces tendances doivent être orientées vers le bien privé et public.

Mais ne pourrait-elle pas se contenter de considérer le fait, c'est-à-dire la tendance naturelle des intérêts et leurs effets dans la production et la distribution des biens matériels, sans remonter aux principes normatifs supérieurs ?

Certainement rien n'empêche un économiste d'étudier seulement cette partie, comme rien n'empêche qu'il n'y ait des arpenteurs, des contremaîtres, des architectes, qui connaissent les applications des théorèmes mathématiques, sans remonter à leur démonstration. Mais réduite à ces proportions infimes, l'économie ne répond plus à l'idée de ceux qui la cultivent. Rencontrant à chaque pas des problèmes qui ne peuvent être résolus par les seuls principes de l'intérêt, elle laissera en route ses partisans ; ceux-ci auront difficilement la modestie de se reconnaître incapables d'élucider ces problèmes et ils continueront à rechercher dans les harmonies économiques ce qui ne peut se trouver que par les principes supérieurs ; de là des inconvénients aisément prévisibles quand on prétend conduire la société tout entière au moyen des instincts qui guident seulement la partie la plus animale de l'homme<sup>252</sup>.

Si toutefois quelqu'un comprenait ainsi les limites de la science économique, il verrait clairement que ses doctrines sont étrangères au programme de la *Civillà Cattolica*, puisque le fait purement instinctif et matériel est chose indifférente aux yeux de l'homme civilisé et catholique, et à l'objet de ces articles, où nous examinons les relations entre le catholicisme et l'économie sociale pour dissiper les erreurs que les hétérodoxes ont répandues à pleines mains.

Quant à ceux qui, à la suite de la plupart des auteurs qui ont traité de l'économie, voient comme nous dans cette science une branche de la politique, ils comprendront que la différence des doctrines religieuses et politiques doit créer un immense abîme entre l'économie hétérodoxe et l'économie catholique. La première, par le principe de l'indépendance, a établi l'utilitarisme ; elle ne trouvera donc comme moteur de l'action humaine que le désir de satisfaire la sensibilité (au point de vue corporel, intellectuel ou moral). La production, la distribution, la consommation des richesses dépendront de ce désir et c'est d'après lui que l'homme politique, le gouvernant devra les régler<sup>253</sup>. Celui-ci pourra découvrir dans l'intérêt privé et public des raisons d'établir une certaine justice, comme l'épicurien trouve dans le plaisir des motifs de pratiquer quelques vertus (par exemple, la tempérance pour jouir de la santé, l'honnêteté pour avoir une bonne réputation, etc.). Mais le motif suprême sera, comme l'affirmait Garnier, l'intérêt ; c'est lui qui fournira la norme de l'organisation naturelle de la justice sociale<sup>254</sup>. Ainsi, sera juste ce qui est l'intérêt du grand nombre, puisqu'il est impossible de favoriser à la fois tous les intérêts, étant donné qu'il ne peut y avoir entre eux l'unité qui existe essentiellement entre toutes les raisons honnêtes ; et l'économiste qui ne tient compte que des intérêts, ne craindra jamais de tomber dans l'injustice.

L'économie catholique procède tout autrement. Elle sait que l'intérêt, comme toute passion, tend constamment à l'excès ; que

l'excès, fût-il celui du grand nombre, est toujours injuste ; qu'il ne doit pas, quand il s'agit des hommes, être refréné par la force et le choc des intérêts, mais par la conscience que guident la raison et l'autorité. C'est donc à la raison et à l'autorité qu'elle a recours pour coordonner les intérêts. L'homme, dit-elle, partie de l'univers que Dieu a créé et disposé, dépend logiquement de l'ordre même et doit dépendre moralement de l'Ordonnateur. L'homme n'agit donc pas ici-bas pour *satisfaire sa sensibilité* (bien qu'en agissant suivant sa nature, il trouve le plus souvent quelque satisfaction immédiate ou médiate) ; mais il agit, quand il use des choses matérielles, avec l'intention de seconder le vaste dessein suivant lequel le Créateur a réuni toutes ses œuvres dans le monde visible et qui constitue la véritable norme de la justice absolue. Or la raison comme la révélation nous montrent que les êtres matériels sont destinés à servir de nourriture au corps ou de matière aux opérations humaines. L'ordre éternel prescrit donc que dans une société bien ordonnée soit assurée à chaque homme la liberté de son action en ce qui concerne ces créatures matérielles et le fruit de cette action, et que, dans la mesure du possible, l'action de tous concoure d'une façon harmonique au bien commun. Sauvegarder le droit de chacun en cette matière et procurer l'harmonie dans la collaboration au bien commun selon la justice, tel est le devoir du gouvernant ; indiquer scientifiquement la manière dont la richesse se forme<sup>255</sup> et se distribue naturellement et le moyen par lequel le gouvernant peut mettre cette production et cette répartition en harmonie avec le bien public, tel est le but de l'économie sociale.

Pour remplir ce programme, elle aurait dû, nous semble-t-il, rechercher avec soin quelles puissances humaines entrent en jeu quand il s'agit de richesse, et étudier comment ces puissances peuvent être mises en mouvement pour réaliser dans les biens matériels l'ordre voulu par le Créateur (liberté de chacun dans l'emploi de ses forces, utilisation des forces pour l'entretien personnel, concours de tous au bien commun). Malheureusement ceci a été en général négligé, car on présupposait que l'homme ne travaille que par intérêt<sup>256</sup>, et que tout intérêt a droit à tout ce qu'il peut obtenir. Avant donc d'aborder l'analyse des autres concepts premiers, qu'on nous permette de jeter un coup d'œil sur les puissances motrices de l'homme, leur influence sur l'activité économique et l'utilisation que peut en faire l'administrateur public.

## LES PUISSANCES MOTRICES DE L'HOMME PAR RAPPORT A L'ÉCONOMIE

Personne n'ignore que les forces motrices de l'homme, appétits, passions, volonté, ont besoin d'une appréhension préalable qui les tire de l'état purement potentiel pour les faire passer à l'acte. L'appréhension des sens et de l'imagination éveille les appétits et les passions. La raison éveille la volonté, mais par

deux principes différents, c'est-à-dire, ou par l'évidence du Bien véritable, auquel la volonté s'attache en vertu de sa nature, ou par l'évidence de l'autorité qui l'incline à tendre vers un certain bien, même non vu avec évidence comme nécessaire. La première tendance est naturelle et spontanée ; la seconde renferme le plus souvent un germe d'idée religieuse et ne reçoit que de la religion une efficacité complète, car il n'y a, en dehors de Dieu, sur la terre aucune autorité qui puisse par elle-même imposer à la volonté des liens légitimes et constamment efficaces pour l'induire à réaliser un bien vers lequel elle ne tend pas naturellement. Appétit de satisfaction, tendance raisonnable au bien évident, impulsion religieuse à la perfection surnaturelle sont donc les trois moteurs principaux de la volonté, doués respectivement de caractères très différents.

L'appétit de satisfaction naît chez l'homme sensitif et il est donc essentiellement individuel et subjectif : *subjectif*, parce que sentir est un acte entièrement propre au sujet qui sent ; *individuel*, par conséquent, car celui qui sent ne peut communiquer aux autres sa propre sensation. Si moi j'aime ce qui est doux, vous pouvez aimer ce qui est amer ; si j'ai besoin de vêtements pour me préserver contre le froid, vous pouvez avoir besoin de pain pour lutter contre la faim. Donc le fait de ressentir ce besoin et le désir de le satisfaire (qui, à titre de moteur, en économie, est ordinairement appelé et sera appelé par nous aussi : *intérêt*) renferment essentiellement une tendance égoïste.

Mais si, sortant du *moi* sentant, je considère chez les autres avec la raison l'identité de nature, me voici transporté soudain dans le domaine de l'objectif ; là, mis en présence de quelques propositions nécessaires et absolues, indépendantes par conséquent de mes goûts ou de mes sensations personnelles, j'ai conscience que l'évidence du vrai m'oblige à donner l'assentiment de mon intelligence ; celle-ci entraîne suavement ma volonté et l'incline vers l'ordre, lui présentant en celui-ci le bien de la justice, justice qui, considérée d'une manière générique dans l'identité de la nature humaine, établit entre toutes les personnes un principe d'égalité naturelle garanti par la volonté du Créateur. Suivant ce principe, je m'assimile à tout autre homme, et de même que je veux pour moi ce qui est à moi, je veux pour lui ce qui est à lui.

Jusqu'ici ma raison se fixait sur elle-même ici-bas, et dans l'égalité de ceux qui habitent cette terre, elle trouvait le motif de l'égalité entre leurs attributions ; a chacun il fruit de ses fatigues selon l'axiome de Saint-Simon : *A chaque capacité selon ses œuvres*<sup>257</sup>. Mais l'homme ne pourrait-il pas élever plus haut son regard et considérer dans les cieux le Père de tous les mortels et dans le cœur de ce Père son amour égal pour tous ses enfants ? Si cela était, quand il traite d'économie, il sentirait pénétrer dans son propre cœur, à l'égal des lois de la justice rigoureuse, des impulsions de bienveillance fraternelle et, au lieu de prendre le travail comme mesure du gain, il serait stimulé à proportionner l'importance des secours à la gravité des besoins. Alors, sans trop calculer ce qui produit la richesse, il calculerait les misères qu'elle

doit soulager. Malheureusement, élever ainsi les yeux vers le Père qui est aux cieux n'est pas un acte auquel la pure nature est proportionnée, encore qu'elle puisse admirer la sublimité de cette idée, une fois que dans sa miséricorde il a plu à Dieu de daigner la lui manifester. Aussi, en dehors du christianisme, ce moteur, à peine rappelé par un languissant écho de tradition ou par les suggestions d'une conscience vacillante, est presque inconnu des esprits et sans action sur les volontés. Mais puisque nous sommes du nombre de ceux qui ont entendu l'annonce du salut et ont reçu dans leur cœur une vie nouvelle, puisque nous recherchons les éléments qui opèrent la production et la distribution de la richesse dans une société chrétienne, c'est-à-dire une société où cette vie nouvelle est généralement répandue par la foi et la grâce, qui ne voit que, pour rendre raison de l'état économique et de la manière dont un gouvernant peut l'ordonner comme il convient, nous devons tenir compte de cette force motrice aussi bien que des deux autres ?

Nous avons donc trois forces que nous pouvons dire productrices et régulatrices de la richesse : l'*intérêt* qui vise le *moi*, la *justice* qui traite ce *moi* à l'égal des autres, la *piété*<sup>258</sup> qui donne aux autres une certaine préférence. Rechercher comment un gouvernement qui combine en diverses proportions ces trois forces motrices peut obtenir le bon état des richesses publiques, tel est, à notre avis, la tâche principale de l'économie sociale.

Ce n'est pas, nous le savons, l'avis de beaucoup d'économistes comme nous l'avons appris, dans le précédent article, en lisant Garnier. Étant persuadés que les intérêts individuels tendent à l'harmonie de la société, ils comptent peu sur la fraternité et le sacrifice volontaire ; nous ne saurions les en blâmer, tant qu'il s'agit de *fraternité* et de *sacrifice* des *socialistes*. Les preuves que ces derniers ont données de l'une et de l'autre sont de nature à justifier pleinement le peu de confiance des économistes. Il ne pouvait en être autrement, vu que le socialisme d'aujourd'hui renferme la négation expresse du véritable christianisme qui ne se trouve que dans le catholicisme.

Mais de ce que le socialisme, empruntant hypocritement le vocabulaire catholique, prononce des mots qui dans sa bouche deviennent stériles et dérisoires, faut-il conclure que l'économie doit renoncer à l'utilisation sérieuse de forces réelles et fécondes ? Etrange économie serait celle qui refuserait la monnaie et les billets de banque sous prétexte que les faussaires les altèrent et les contrefont. Si cet économiste français ne connaît pas le catholicisme ou n'y croit pas, il est tout naturel qu'il ne compte pas sur la fraternité et sur le sacrifice spontané, malgré les nombreux et prodigieux exemples que sa patrie lui présente. Mais nous qui voyons dans la société italienne toute la « masse agitée » par ce noble esprit<sup>259</sup>, nous croirions manquer au devoir d'un bon philosophe, si nous prétendions expliquer les phénomènes économiques en commençant par briser dans notre société le plus important de ses moteurs, celui qui constitue le complément de la société dans l'ordre mondial et qui seul rend possible la réalisation totale du grand dessein<sup>260</sup>.

Oui, il en est ainsi, et en un temps où le naturalisme rationnaliste relève tant la tête, il ne vous déplaira pas que nous attirions avec instance votre attention sur ce sujet. Les hommes civilisés, les chrétiens d'Europe, et même beaucoup de ceux qui se disent et peut-être se croient catholiques se sont laissés tellement envahir par le naturalisme, tellement enivrer par la puissance de la civilisation, qu'ils en espèrent tout, et qu'ils voudraient bannir toutes les considérations surnaturelles pour trouver une société parfaite dans les seuls éléments de la nature. Ils répètent avec Garnier que l'intérêt conduit à la justice, que la tendance des intérêts individuels est harmonique et produit par elle-même une bonne organisation sociale.

Or, après ce que nous avons dit sur le but de l'économie publique, il ne faut pas une grande puissance de logique pour démontrer l'absurdité de cette théorie. Quel est, avons-nous dit, le but de l'économie ? Établir les lois suivant lesquelles l'action d'une société produit et répartit justement la richesse de telle sorte que, chacun gardant le libre emploi de ses forces et le fruit qui en résulte, personne ne manque de moyens de subsistance convenables. Ce but, on le voit, comprend deux termes, qui dans le système de l'intérêt sont essentiellement opposés, c'est-à-dire : travailler par intérêt et travailler pour autrui. L'intérêt étant essentiellement personnel et subjectif, tend nécessairement à faire travailler pour soi seul. D'autre part, la société étant un immense agrégat d'inégalités entre les personnes, elle fournit en chaque ordre de puissance l'opposition de la force et de la faiblesse ; celui qui est faible ne peut subsister et exercer librement son activité que dans la mesure où il reçoit quelque secours de la part de celui qui est fort. Quel que soit le domaine où se déploie cette force, le besoin opposé s'étend, en degrés très variés, depuis la médiocrité jusqu'à l'extrême privation ; arrivé là, on ne peut plus rien ou presque rien par soi-même et l'on doit attendre d'autrui tout ou presque tout : le malade qui agonise a besoin de l'homme sain et robuste, le mendiant affamé du riche, le crétin de l'homme sensé, et ainsi de suite. Placez cette extrême faiblesse dans une société où l'intérêt est le moteur universel et dites-moi si une juste proportion est possible entre les forces employées, le fruit recueilli, les besoins ressentis ?

L'intérêt, comme ce qui naît du désir d'*avoir des sensations agréables*, exclut nécessairement tout travail pénible et suggère par conséquent à qui le peut d'employer à son avantage les fatigues d'autrui. Il comprend au contraire le désir indéfini de jouissance<sup>261</sup>, rendant impossible qu'un riche ait jamais de superflu. Donc dans une société la tendance des intérêts conduit inévitablement les riches à vouloir pour eux-mêmes le travail des pauvres avec le minimum de dépense. Une telle mentalité une fois généralisée parmi les puissants d'une société, il est facile de voir si l'on peut jamais espérer une équitable répartition, grâce à laquelle le libre usage des forces procure à chacun de quoi subsister. Il n'y a pas d'effet sans cause. Or, où trouverez-vous une cause en vertu de laquelle le riche donnera ses propres biens à

autrui, après avoir établi comme moteur universel l'intérêt qui tend à tirer les autres vers nous-mêmes<sup>262</sup> ?

Vous me direz que l'homme est agréablement affecté dans sa sensibilité, même sans intérêt d'argent, quand il est récompensé par les louanges, la gratitude, l'amour, la conscience d'avoir fait le bien : autant de stimulants qui poussent à sacrifier pour autrui une certaine partie de ce qui nous appartient (ce qui, en somme, revient à dire que l'intérêt n'est pas le moteur universel). Vous ajouterez que si les riches ne sacrifient pas une portion de leurs biens, ils encourent le péril de se voir entièrement dépouillés<sup>263</sup>. Ainsi, même sous l'influence universelle de l'intérêt, la richesse peut être répartie équitablement, soit par amour, soit par crainte.

Mais c'est là une de ces réponses par lesquelles l'imagination s'ingénie à contenter la raison, en voltigeant à la faible lueur des possibilités, au lieu de marcher fermement sur les voies du monde réel. Elle rappelle les émotions philanthropiques de quelque cœur romanesque, les craintes momentanées de quelque tumulte démagogique, et voyant dans ces instants de trouble le riche épicurien se réveiller, ouvrir sa bourse et jeter quelques écus par une espèce de compassion théâtrale ou à un Cerbère qui aboie, elle croit que la société peut vivre continuellement parmi les mièvreries de la philanthropie ou les terreurs des séditions. Mais il faut autre chose que ces peurs subites ou ces étalages de tendresse pour établir un ordre social ! Celui-ci doit résulter de la résolution ferme et constante de la raison législatrice qui, dépourvue de crainte et de pitié, cherche à le réaliser en toute la machine sociale. Si cette raison, au lieu d'être mue par l'amour de l'ordre, est entraînée par *l'universel moteur, l'intérêt*, savez-vous ce que sera le gouvernement ? Une habile combinaison aristocratique, un calcul étudié pour déterminer par quels artifices et jusqu'à quel point la conspiration de ceux qui sont riches, forts, rusés pourra comprimer l'agitation des pauvres, des faibles, des simples, encouragés par le nombre et guidés par quelque Masaniello<sup>264</sup>. Adroitement ou supputera la valeur de la digue qu'il faut opposer à cette multitude, au sein de cette multitude on flattera ceux qui fournissent les matériaux nécessaires à la construction de cette digue, et tous les autres seront voués au prolétariat, à la prison, à l'esclavage, au massacre, condamnés en somme à être comme les ilotes à Sparte, les parias chez les Brahmes, les nègres aux États-Unis, les Hindous à Calcutta, les Irlandais à Londres. Les faits sont notoires et démontrent bien plus que ne l'exige notre thèse : toutes ces oppressions barbares, l'intérêt les suscite dans des sociétés où les principes d'humanité résonnent encore comme un écho de la tradition antique, ou comme le retentissement de l'harmonie catholique, aux accents de laquelle le hideux épicurien éprouve encore quelque honte et essaie de se couvrir le visage de ses mains. Or, que serait une société où la conscience, l'honneur, la piété, la religion et, pour tout dire en un mot, le sentiment catholique ne garderait plus aucune influence, soit comme ancien législateur, soit comme rival présent ?

Les faits historiques et la raison philosophique sont donc d'accord pour nous démontrer qu'une société gouvernée par l'intérêt comme *universel moteur*, ne peut sans contradiction espérer une équitable répartition des biens, grâce à laquelle chacun puisse être libre dans son travail, assuré d'en recueillir les fruits et secouru en cas de besoin d'argent.

Et cependant cette équitable répartition doit être la tâche de l'économie sociale ; et c'est bien là ce qu'en réalité se proposent, plus ou moins explicitement, les économistes. Donc une économie qui présente les phénomènes de la production et de la répartition de la richesse sous la seule action de l'intérêt, est une science qui aborde un problème qu'elle ne peut résoudre. Elle ne trouvera jamais la force nécessaire pour atteindre le résultat visé, si elle n'admet pas, outre l'intérêt, les deux autres puissances motrices : la justice et la pitié. *Toutes les deux*, disons-nous, car la justice rigoureusement exacte suffirait bien à introduire dans la société le respect du droit, mais parviendrait-elle à obtenir du secours dans les besoins ? En d'autres termes, celui qui dit : « je ne vole pas autrui », est-il pour autant disposé à lui donner son propre bien ? On voit la grande différence qu'il y a entre la justice et la bienveillance. Eh bien, si la société n'arrive pas à donner à cette dernière sa juste part d'influence et à dire : « nous donnons à celui qui ne nous donne rien en retour »<sup>265</sup>, le problème économique n'aura jamais de solution.

Et dans la pratique vous pouvez le voir en toutes les applications spéciales de ce problème, qui excitent aujourd'hui le zèle des économistes, comme les salaires, le paupérisme, le luxe, le machinisme, etc. Si, en chacune de ces questions, l'élément de justice s'introduit seul, dans sa rigidité inflexible, il pourra difficilement adoucir l'âpreté de l'intérêt et assurer à la nature la satisfaction de ses demandes. En effet, manque-t-il à la justice rigoureuse l'entrepreneur qui accepte le travail quotidien du manœuvre au prix minimum ? Et le riche est-il strictement obligé en justice à secourir tel ou tel malheureux ? Si le luxe enlève le pain aux pauvres, la justice saura-t-elle fixer les limites au delà desquelles le luxe est coupable ? Si l'invention d'une machine réduit au chômage toute une population, la justice va-t-elle s'empresser de mettre le feu à l'usine pour assurer la subsistance des artisans ? En toutes ces collisions, l'économiste voit une classe de victimes, il la plaint, mais ne peut faire plus et l'unique espérance qu'il donne pour consoler est : « Ce mal est nécessaire ; il passera, après avoir causé un préjudice à la génération actuelle, et laissera l'abondance à ceux qui viendront ». Or, croyez-vous que ceux qui existent présentement, ces pauvres *actuels* qui meurent de faim, ne sont pas compris eux aussi dans la loi de répartition équitable, d'après laquelle la richesse matérielle doit procurer à tout membre de la société, par l'intermédiaire de son travail, ce qu'il lui faut pour vivre ? A nous il nous semble qu'une bonne économie publique doit avant tout assurer la vie à ceux qui vivent déjà, et non sacrifier les vivants à l'aisance de ceux qui naîtront. Et si elle ne trouve pas dans la seule action de l'intérêt une force suffisante pour résoudre le problème, elle doit reconnaître

parmi les parties essentielles qui la constituent, les impulsions supérieures à l'intérêt, celles de la justice et de la religion. Ceci est reconnu par une autorité non suspecte, Blanqui<sup>266</sup> lui-même, précisément lorsqu'il reproche au clergé catholique d'être ignorant, « obscurantiste », en retard. La religion seule, dit-il, peut bien résoudre les questions économiques qu'elle soulève elle-même : « Il y a des questions d'économie politique qui demeureront insolubles tant qu'elle [la religion] n'y mettra pas la main. L'instruction populaire, la répartition équitable des profits du travail, la réforme des prisons, les progrès de l'agriculture et bien d'autres problèmes encore... etc. »<sup>267</sup>.

Vous voyez la puissance de la vérité ! Un économiste incroyant et socialiste<sup>268</sup> reconnaît qu'en dehors de la religion il n'y a pas de juste solution pour de nombreux et très graves problèmes économiques ; et un économiste catholique prétendrait écrire un traité d'économie sociale indépendante de la religion, composer une économie, en excluant l'élément qui est nécessaire, de l'avis de Blanqui, pour résoudre les plus graves questions ?

De la puissance de cet élément nous pourrions apporter des exemples admirables, si la brièveté d'un article nous le permettait ; mais, au risque de faire crier le typographe, nous voulons citer celui, tout à fait actuel, que nous trouvons dans la *Regeneracion* de Madrid (29 octobre 1857), non seulement parce que les faits contemporains intéressent davantage, mais encore parce que l'objet et les acteurs le rendent presque miraculeux.

Parmi les quatre points que nous avons indiqués plus haut<sup>269</sup>, nous ne croyons pas qu'il y en ait un plus funeste à l'équitable répartition des biens ou plus réfractaire à tous les remèdes des économistes que le luxe<sup>270</sup>, plaie qui désole la société moderne. Que de moyens ont été étudiés pour en guérir celle-ci ! Mais la conclusion est toujours la même : les lois somptuaires ne valent rien, ne servent à rien.

Or savez-vous la nouvelle ? A Bayonne, un groupe choisi de dames appartenant à l'aristocratie ont formé une association ayant pour but... (ami lecteur, ouvrez tout grands les yeux et signez-vous) de combattre le luxe dans le vêtement ! Or, dites-moi, n'est-ce pas là un vrai miracle, que n'a pas réussi à faire toute la puissance romaine<sup>271</sup> ? Nous ne savons pas si cette association réalisera pleinement ses intentions, comme, pour un vice d'un autre genre, chez une autre classe de personnes appartenant à d'autres peuples, la *société de tempérance*<sup>272</sup> a réalisé les siennes ; celle-ci pourrait, elle aussi, confirmer notre assertion. Mais qu'elle réussisse ou non, le seul fait que la résolution de combattre le luxe naisse chez des femmes, si jalouses à cet égard, ne prouve-t-il pas ce que peut le sentiment religieux en faveur des intérêts économiques ? Et si, comme cela se produit en France pour ce genre d'entreprise, cette association prospère et se propage, si, selon le vœu qu'exprime le grand journal catholique espagnol, elle franchit les Pyrénées et se transporte en Castille ; si, parmi les Italiennes, par malheur imitatrices, et combien sottes, des modes françaises, il se trouvait aussi de sages imitatrices des dames de Bayonne, si peu à peu venait à s'écrouler cette idole

de la mode qui engloutit, comme une sorte de Moloch<sup>273</sup>, tant de familles de ceux qui l'adorent, qui ne voit quelle immense révolution économique serait paisiblement réalisée dans tout le monde civilisé ? Et on viendra nous dire qu'une cause capable de produire des effets<sup>274</sup> si étendus, si merveilleux, si utiles dans le domaine de la science économique, ne fait pas partie de cette science ? Autant dire qu'on ne doit pas étudier l'artillerie ou les mines dans un cours d'art militaire. Vous le voyez : ou l'économie est une science qui ne peut résoudre le problème fondamental qu'elle s'est proposé, ou bien un traité complet d'économie sociale doit mettre entre les mains de celui qui gouverne, outre la force de l'intérêt, les autres puissances capables d'introduire dans la société l'ordre qui est impossible dans l'hypothèse du seul intérêt. Cet ordre ne peut être obtenu sans le sentiment de la justice et de l'amour qui, dans la société chrétienne, n'est autre que la charité. Un bon traité d'économie doit donc avoir recours à ces trois puissances motrices et indiquer au gouvernant de quelle manière il doit les employer pour parvenir à satisfaire raisonnablement tout besoin, à rendre libres tous les bras et fructueux tout travail. Cela ne veut pas dire que cette science doive établir celui qui administre la chose publique comme arbitre de la justice et chef de la religion ; de même qu'elle ne l'établit pas commerçant ou artisan quand elle lui enseigne quel parti il doit tirer des tendances du commerce et de l'industrie. Cela signifie seulement que, prenant comme prémisses ou comme données le sentiment du droit et le sentiment religieux, elle doit en considérer et en mesurer les influences économiques.

Le fait d'avoir exclu ces éléments nécessaires a mis les économistes dans l'impuissance de tenir leurs promesses et de répondre à nos espérances ; et (ceci soit dit pour louer leur sincérité) eux-mêmes bien souvent le reconnaissent, en confessant que l'économie ne peut à elle seule résoudre le grand problème social. Nous rencontrerons beaucoup de cas où nous entendrons des aveux de ce genre. Pour l'instant, contentons-nous d'en rapporter deux, émanant d'hommes qui jouissent à bon droit, parmi les économistes, d'une autorité de maîtres et d'une situation très honorable.

Le premier de ces personnages est Rossi<sup>275</sup>, qui, dans la seconde leçon du tome premier, commence par déclarer avec une candeur et une clarté admirables que l'économie politique est une science *sui generis*<sup>276</sup>, ne s'occupant que de la richesse et devant, si on la considère d'après son objet, être distinguée de la science de la félicité et de celle du perfectionnement moral. Voulez-vous être heureux ? Voulez-vous tendre à la perfection ? En ce cas vous devrez employer des moyens supérieurs à ceux que vous enseigne l'économie politique, car celle-ci n'est que la science de l'acquisition des richesses : *Qui veut seulement acquérir*<sup>277</sup>. Vous voyez donc ici un aveu bien franc : avec les moyens fournis par l'économie politique on n'obtient ni le bonheur ni la perfection morale ; et même l'auteur reconnaît ailleurs que le bien moral, le bien politique exigent souvent des exceptions aux lois d'économie politique qu'il enseigne. Mais si l'économie ne procure pas le bien de la société,

pourquoi l'appeler *politique* ? Et si vous voulez l'appeler *politique*, c'est-à-dire menant au bien social, pourquoi ne pas lui fournir les moyens qui, d'après vous-même, sont nécessaires à ce but ? Vous énumérez, parmi les faits fondamentaux de cette science, l'instinct de propriété, la tendance à l'association, la prévoyance de l'épargne<sup>278</sup>, etc... : pourquoi ne pas compter aussi le sentiment de la justice, sans quoi l'association serait impossible, et les sentiments de piété et de religion qui ont tant d'influence sur toute l'action sociale ? On répondra peut-être que ces faits ressortissent à d'autres sciences ; mais ce n'est certainement pas ainsi que répondrait Rossi, car il reconnaît que ces faits, tout en relevant aussi d'autres sciences, ne cessent cependant pas d'appartenir à l'économie<sup>279</sup>. Et en vérité, si un fait est nécessaire pour expliquer l'objet d'une science, il est clair qu'il doit faire partie de cette science. Ce que répond Rossi c'est que le moment n'est pas encore venu de réunir en une seule synthèse toutes les sciences morales et politiques<sup>280</sup>. Mais ce n'est pas la question : nous ne demandons pas pour l'instant l'unification de toutes les sciences morales, mais bien le développement complet de l'économie politique. Si celle-ci recherche la nature, les causes, le mouvement de la richesse, en se fondant sur les faits généraux et constants de la nature humaine<sup>281</sup>, si les faits généraux et constants de cette nature sont l'amour de la justice, la piété, la religion, non moins que l'épargne ou la sociabilité ; si les premiers de ces faits influent autant que les seconds sur la production et la circulation de la richesse, pourquoi admettre les seconds et récuser les premiers, tout en reconnaissant vous-même que sans eux on ne peut obtenir la félicité politique, but essentiel des sciences sociales ? et cela juste au moment où, comme vous dites, toute la société est bouleversée par l'influence et l'accroissement de la science économique<sup>282</sup> ?

Mais qu'importe ? L'économie politique doit être uniquement la science de l'acquisition des richesses, au risque de ne pouvoir ni expliquer leur circulation, ni suggérer les moyens d'une équitable répartition. — Vous pouvez entendre le même aveu fait par une autre lumière, Cherbuliez<sup>283</sup>, auteur de nombreux articles dans le *Dictionnaire d'Economie politique* ; dans l'article *Paupérisme*, il reconnaît franchement qu'en cette terrible question, l'économie n'a que des enseignements négatifs<sup>284</sup>. Elle écarte l'intervention de l'État, ne veut pas entendre parler d'organisation du travail et d'autres utopies<sup>285</sup> analogues : mais ces refus ne résolvent pas le problème, ils nous apprennent seulement qu'il n'est pas encore résolu<sup>286</sup>.

Mais alors ?... Alors on doit peut-être chercher le remède au paupérisme dans les influences morales et dans une certaine manière d'exercer la charité à l'égard des pauvres ; mais cette manière ne ressortissant pas à la science économique, il ne nous appartient pas de l'indiquer.

Il ne vous appartient pas de l'indiquer ? Mais n'enseignez-vous pas l'économie politique ? Et cette science n'a-t-elle pas pour but l'étude de la transformation de la richesse et les lois de son équitable répartition ? Or qu'y a-t-il de plus contraire à l'équité

que de condamner des classes entières aux vexations constantes de l'oppression, de la faim, de l'abrutissement ? Vous découvrez un remède à tout cela dans la morale et la charité catholiques : mais pour ne pas introduire ces éléments dans votre science, vous condamnez celle-ci au déshonneur de l'incapacité et vous en confessez vous-même l'impuissance !

Peut-être reviendrons-nous une autre fois sur ce grave sujet<sup>287</sup> ; pour l'instant ces deux aveux suffisent à confirmer notre assertion, à savoir que la science économique est tronquée et ne peut résoudre ces problèmes, et qu'elle mutile l'homme, en prétendant le soumettre tout entier à l'*intérêt* comme au *moieur suprême*.

Mais si elle se sent inapte à résoudre ces problèmes, pourquoi se les propose-t-elle ? Pourquoi se charge-t-elle de répartir équitablement la richesse ?

Et encore si ce n'était que pure impuissance ! mais le pire est que, partant d'un faux principe, les économistes furent entraînés peu à peu non seulement à négliger les forces vitales de la justice et de la charité chrétienne, mais encore à les considérer comme opposées à l'accroissement de la richesse et du bien public. Les premiers théoriciens de l'économie étaient hantés par l'aversion pour la religion et l'Église, et la phobie qu'ils avaient de Dieu les a poussés à laisser leur science incomplète plutôt que d'y introduire ce qu'ils jugeaient nécessaire pour en atteindre le but, quand il fallait faire appel au christianisme.

Quelle que soit la véritable cause de cette mutilation, il est certain que la libre production et l'équitable répartition de la richesse requièrent le concours des trois forces<sup>288</sup>. L'évidence de cette vérité est telle que nous verrons plusieurs fois les économistes eux-mêmes s'arrêter au milieu de leurs théories et se reconnaître incapables d'en poursuivre le développement à l'aide des seuls principes qu'ils ont admis : semblables en cela à ces matérialistes dont parle J. de Maistre, qui, rencontrant un problème que la matière ne peut résoudre, s'inclinent avec une modestie hypocrite en s'avouant ignorants, pour ne pas devenir spiritualistes<sup>289</sup>. Mais quelle est donc cette philosophie qui feint de ne pas voir les causes pour n'être pas obligée de les admettre ?

Nous dirons la même chose de l'économie : si le libre emploi des forces et l'équitable répartition de la richesse constituent son problème fondamental ; si, pour le résoudre, outre l'intérêt, il faut le sentiment de la justice et le sacrifice inspiré par l'héroïsme religieux, pourquoi ne pas étudier la force de ces sentiments en ce qui concerne la production et la répartition, au lieu de ne pas dépasser l'intérêt qui s'avère impuissant ? Pourquoi raccourcir le plan divin et tronquer la nature humaine, en la réduisant à la pure animalité ?

Toute science sera condamnée à cette mutilation et cette impuissance misérables chaque fois qu'elle aura la prétention impie et folle d'expliquer la machine sans admettre l'intention de l'ouvrier, de rendre raison de l'univers en niant la fin ultime pour laquelle le Créateur l'a fait. Cet Artisan suprême n'a pas donné à la nature humaine la perfection complète qui aurait procuré son repos absolu sur la terre, parce qu'il voulait lui fournir des forces surnaturelles

lui permettant d'atteindre la perfection dans l'au-delà. Puisque tel fut le dessein du Créateur, il est clair que les forces purement naturelles (encore moins les appétits d'ordre purement animal) n'arriveront jamais à faire une société complètement ordonnée<sup>200</sup>. Donc toute science qui ne se rattache pas par quelque point au principe religieux, sera nécessairement imparfaite ; toute science qui le nie positivement ou le combat, sera fausse en théorie et funeste dans la pratique.

Quel sera donc le devoir de l'économiste catholique ? Devra-t-il devenir théologien et conduire la société par l'ascétisme ? On nous imputera certainement cette opinion ; mais vous, ami lecteur, qui n'êtes pas tourmenté par la phobie de Dieu, vous comprendrez très bien qu'on peut écrire un traité d'économie qui ne nie pas la religion, qui en accepte les institutions, même si l'on n'est pas théologien ; comme on peut enseigner l'architecture sans nier la géométrie, encore qu'on ne soit pas géomètre, ou les mathématiques sans nier la métaphysique, tout en n'étant pas soi-même métaphysicien. Si un architecte enseigne les *vraies* lois de l'architecture, il est impossible qu'il nie les mathématiques, si un mathématicien écrit un cours de *vraie* géométrie, il est impossible qu'il nie la métaphysique, et ainsi il est impossible qu'une *vraie* économie soit en désaccord avec la religion et la morale. Les principes suprêmes de l'architecture empruntent leur démonstration aux mathématiques et à la physique, ceux des mathématiques trouvent la leur, pour autant que c'est nécessaire, dans la métaphysique ; de même l'économie devra recevoir de la morale et de la religion ses principes, et en accepter la démonstration et les lois<sup>201</sup>.

Quel serait donc le plan d'un cours complet d'économie publique, si les opinions émises jusqu'ici par nous recueillaient les suffrages des doctes ?

Après avoir tiré au clair et bien établi l'idée de richesse, on devrait d'abord considérer comment la richesse est produite et se répartit spontanément sous l'influence de l'intérêt ; c'est à cette tâche que jusqu'à présent se sont généralement limités les économistes. Cette première partie présentera fatalement les inconvénients et les lacunes que nous avons signalés dès le début. Il faudra chercher un remède dans les impulsions naturelles de la justice et de la bienveillance, celle-ci plus particulière à la famille, celle-là ressortissant plutôt à la société publique. On recherchera donc quelle influence exerce sur la production et la répartition des biens l'ordre public de la propriété, des tribunaux, de l'administration ; quel est l'esprit domestique dans les diverses conditions de la famille ; au moyen de quelles institutions sociales ces influences peuvent se développer à l'avantage de la libre production, de la possession tranquille et de l'équitable répartition de la richesse. Voilà une seconde partie où l'intérêt du *moi* est corrigé par la raison naturelle.

Toutefois, dans ce second stade, les exigences de l'intérêt, tempéré et soutenu par la justice naturelle, laissent encore beaucoup à désirer pour l'équitable répartition des biens dans la société publique. Aussi une sage économie devra rechercher, en troisième

lieu, quels sentiments et quelles institutions religieuses sont capables de corriger l'imperfection de la justice et l'étroitesse des affections naturelles, et comment un administrateur catholique peut donner à ces sentiments et à ces institutions la plénitude de leur développement dans l'ordre civil et l'efficacité pratique leur permettant de perfectionner la liberté de la production et de réaliser l'équité dans la répartition des richesses. On voit donc quel vaste champ est ouvert aux économistes et quels inestimables avantages l'action gratuite, spontanée, dévouée du sentiment religieux procure toujours, mais surtout, maintenant, à la société publique. Cependant, jusqu'à présent, personne n'a eu l'idée, que je sache, d'introduire méthodiquement l'étude de ces avantages dans un cours d'économie ; plusieurs, au contraire, se sont efforcés de les bannir et de les décrier comme des parasites, alors précisément que l'esprit chrétien rendait à la société et à l'économie des services signalés. Mettre ces services en évidence à l'aide de la statistique serait, on le voit, un travail à la fois nouveau pour la science, utile à l'économie, tournant à l'honneur de la religion, et logique au point de vue de la cohérence scientifique<sup>293</sup>.

Peut-être pourrait-on éviter ainsi l'inconvénient dont se plaignent certains écrivains, lorsqu'ils se mettent à traiter cette science sous les trois ou quatre aspects habituels : *production, distribution, consommation*. C'est là une pure distinction logique, qui laisse des incertitudes continuelles et qui n'empêche pas ces aspects de se mêler perpétuellement quand on passe de l'un à l'autre. La raison en est claire : c'est que la plupart du temps la consommation d'une marchandise est la production d'une autre marchandise et en même temps la répartition d'un gain. Ainsi, par exemple, l'agriculteur qui mange son pain, consomme l'*œuvre* du boulanger, *produit* une augmentation au capital de ses propres forces, et *participe* pour sa part au fruit du champ qu'il a fécondé de ses sueurs. Dans quelle catégorie devra-t-on ranger le pain de l'agriculteur ? Dans la production, dans la répartition, ou dans la consommation ? Ces trois parties constituent-elles vraiment l'objet de l'économie ? Donnerons-nous tort à Rossi<sup>292</sup> qui supprime la troisième ou à celui qui réduit la seconde à la première ? Vous voyez qu'il y a un certain flottement dans cette division théorique<sup>294</sup>. Si au contraire on considère l'économie du point de vue des puissances opératrices, on aura la distinction très claire entre ce qu'on peut obtenir de l'intérêt personnel, ce qu'on doit attendre de la justice publique et des affections domestiques et ce que produisent le sentiment religieux et l'héroïsme surnaturel. Ces trois moteurs recevront droit de cité de la part des économistes et ils seront recommandés à l'étude des jeunes générations ; et les nobles influences de la justice et de la religion ne paraîtront pas (c'est ce qui arrive parfois même dans les traités faits par des catholiques) comme une monnaie étrangère, comme un frein importun au progrès économique de la société, mais bien comme un moyen indispensable pour généraliser, dans la mesure où c'est possible en ce monde, une tranquille aisance même au sein des classes les plus humbles. Ainsi l'économie qui, jusqu'à présent, en se mutilant et en altérant les faits, a semblé combattre l'ordre

et les sentiments religieux, après avoir restitué à l'homme sa véritable nature et aux faits leur intégrité, se confondrait avec l'étude de l'homme considéré comme un être doué de raison et élevé à l'état surnaturel, et elle ferait comprendre à ses disciples cette grande vérité proclamée par Montesquieu, à savoir : que le catholicisme, destiné avant tout au bien suprême de l'éternité, constitue le fondement du bonheur et de l'ordre ici-bas, même en ce qui concerne les biens matériels<sup>295</sup>.



## ORIENTATION D'ÉTUDES ULTÉRIEURES

### D'ÉCONOMIE<sup>296</sup>

---

Les études précédentes sur les premiers concepts de la science économique furent entreprises par nous presque sous l'impulsion de la nécessité, car nous voyions l'impossibilité de traiter de cette science suivant la doctrine catholique, sans avoir d'abord examiné à la lumière de cette doctrine les principes erronés des économistes hétérodoxes. Après avoir établi le véritable sens des expressions et des idées principales, nous avons abordé les sujets spéciaux en étudiant la liberté économique<sup>297</sup> ; celle-ci, le lecteur a dû s'en rendre compte par la matière elle-même et par les corollaires que nous en avons explicitement déduits, contient en germe toutes les autres questions ; il fallait par conséquent lui donner la première place. Bien plus, on pourrait presque affirmer que l'étude de l'économie n'est tout entière qu'un plaidoyer en faveur de la liberté de la richesse privée. Ce n'est certainement pas le cas pour les économistes qui considèrent comme l'objet suprême de leur science la richesse de l'État ou, comme ils disent, la richesse publique. Ceux-ci, bien entendu, peuvent admettre, au moins par hypothèse, que la condition nécessaire de la richesse publique consiste à vider la bourse des particuliers. Aussi, après avoir exposé leurs théories, nous devons, à l'aide d'arguments spéciaux, démontrer aux gouvernants que la liberté des particuliers est plus avantageuse même pour le trésor public. — Au contraire, un économiste qui assigne comme but à l'administration publique de faciliter, par des moyens extérieurs, la vie honnête et le plein épanouissement des droits et des devoirs, est amené à dire que toute l'administration a l'honnête liberté pour fin et l'utilité comme moyen de l'obtenir ; dans cette hypothèse, vider la bourse des citoyens est une chose absurde, comme il serait absurde, en médecine, de rechercher s'il est parfois utile, en vue de la guérison que se propose cette science, de tuer le malade. Non, l'économie sociale ne peut pas vouloir l'esclavage. Et si elle considère les citoyens, formant une société, comme liés à un tout dont ils font partie, elle n'impose pas de liens à leur liberté pour enrichir l'État à leurs dépens ; elle met seulement en évidence ceux que la nature sociale établit pour le bien commun des citoyens. Cela n'est pas opprimer leur liberté, mais la parfaire<sup>298</sup> ; de même plus parfaite est la liberté dans un État où les délits sont réprimés et les honnêtes gens protégés que dans celui où les *Camorristes*<sup>299</sup> ont les coudées franches et les bons citoyens sont fusillés.

Ainsi un traité d'économie catholique n'est-il qu'un traité de juste<sup>300</sup> liberté économique. Un court programme de nos futures études fera bien mieux apparaître cette vérité ; nous les prenons dans nos articles précédents qui les contenaient à l'état embryonnaire, et nous les coordonnons dans un tableau synoptique pour fournir au lecteur cette synthèse qui aide tant à rendre les idées plus claires, plus cohérents les raisonnements, les théories plus complètes et mieux agencées.

Voici donc notre plan en ce qui concerne nos études futures ; mais il est bien entendu que ce plan restera dans notre esprit comme un type idéal, car une revue comme celle-ci ne doit pas perdre l'attrait de l'opportunité, ce qui a fait sa valeur pour une si grande part :

L'économie *individuelle* et l'économie *sociale*, comme nous l'avons dit<sup>301</sup>, diffèrent en ce que la première enseigne *aux propriétaires à employer utilement les choses*<sup>302</sup>, tandis que la seconde enseigne *au gouvernant à ordonner utilement les personnes par rapport aux choses*<sup>303</sup>. La fonction de l'économie individuelle concerne directement les choses et vise au bien particulier ; l'économie sociale s'adresse directement aux personnes et les règle dans l'usage des choses autant qu'il le faut pour le bien commun.

L'économie publique comprend donc deux idées importantes :

1<sup>o</sup> L'idée d'ordre, de justice, de respect dû aux droits ; puisque l'ordre public consiste dans l'observation extérieure des lois morales par la société. Mais cet ordre peut être obtenu avec plus ou moins d'avantages matériels, selon que le gouvernant connaît plus ou moins bien les causes et les effets des agents de production et des diverses manières de les coordonner. D'où :

2<sup>o</sup> L'économie sociale enseigne ces différentes influences des causes et des effets économiques dans les mesures administratives et recherche les moyens d'accroître l'utilité sans rien perdre du côté de la justice.

Ordonner les *personnes*, de telle manière que, tous leurs *droits* étant saufs, on favorise leurs *intérêts* dans l'ordre public : voilà donc en substance la tâche de toute l'économie sociale, les trois points qui doivent dominer toutes les questions sociales.

Remarquez bien que « tous les droits étant saufs » équivaut à dire : « étant sauve la liberté raisonnable de chacun », puisqu'il n'y a de liberté que dans des droits raisonnablement déterminés ; (une liberté non voulue par le droit serait de la licence). Quand donc on favorise les intérêts de l'*État*, du *Public*, du *Peuple*, en lésant les droits d'un citoyen, toutes les raisons du bien public ne peuvent être que des prétextes hypocrites ou des excuses trouvées par l'ignorance. Il ne saurait être question de bien public quand on sacrifie le droit à l'intérêt matériel.

En traitant les questions sociales au triple point de vue des *personnes*, des *droits*, des *intérêts*, on devra chaque fois examiner :

1<sup>o</sup> Quelles sont les puissances motrices capables d'agir le plus utilement sur le citoyen ;

2<sup>o</sup> Quels sont les droits ou les devoirs que doit seconder l'action économique ;

3° Quelle est la nature de la richesse et des agents producteurs et à quelle fin ceux-ci doivent être coordonnés.

Il faut orienter efficacement les personnes vers le but, en respectant dans la mesure du possible leur liberté, puisque, comme nous l'avons déjà dit ailleurs, tous les liens imposés sans une véritable nécessité provenant du bien public, sont une atteinte réelle au droit des propriétaires, et par conséquent à l'ordre, qui doit être le premier objet de la sollicitude de ceux qui sont au pouvoir. Étant donné que le gouvernant dispose de trois puissances motrices (*la religion, le droit, l'intérêt*) pour guider l'action des associés, examiner en toutes les questions les effets économiques de chacune de ces puissances aidera à faire comprendre la manière dont une société catholique doit être administrée.

Expliquons notre pensée par un exemple : on craint la disette. Quel sera le meilleur moyen de prévenir cette calamité ? Avoir recours à la religion en faisant appel à la *charité* chrétienne ? Le ministre de Persigny n'a pas jugé très opportun ce moyen, puisqu'au moment où une terrible famine menaçait la France, il a trouvé bon d'abolir l'association qui fournissait le pain à des milliers de familles<sup>304</sup>. Mais un administrateur catholique ne sera pas de cet avis, sachant parfaitement l'efficacité de la charité chrétienne pour ouvrir la bourse des citoyens. Le clergé est naturellement appelé à secourir les pauvres ; il y a des religieux qui se dévouent à cette tâche ; l'Église au besoin va jusqu'à sacrifier l'or et l'argent des autels ; et en tout cela la spontanéité des offrandes enlève jusqu'à l'ombre d'une offense faite à la liberté. Voulons-nous recourir au *droit* ? Le droit à la subsistance est hors de conteste, et il est supérieur à tous les autres droits ; aussi des taxes extraordinaires, à défaut d'autres moyens, constituent une mesure légitime. Le devoir, d'ailleurs, lie plus particulièrement les concitoyens dans une même commune, et ceux qui demeurent en famille sous le même toit. Et l'amour de la famille, l'amour de la cité donnent une certaine spontanéité à l'accomplissement de ce devoir. Le gouvernant pourra donc prescrire de plus grandes contributions pour secourir les malheureux à ceux qui sont plus étroitement unis à ceux-ci. Voulons-nous nous adresser à l'*intérêt* ? Il nous faudra étudier la question des greniers publics ou des magasins de blé, le libre commerce des céréales, etc. Ce moyen, à efficacité égale, devra être préféré au précédent, comme étant plus favorable à la liberté. Mais à quelles conditions pourra-t-il être vraiment efficace ? Et ces conditions sont-elles réalisées dans le pays ? Vous voyez qu'il est très important d'examiner les trois puissances motrices du cœur humain. Ce serait manquer de sagesse et d'impartialité pour un économiste que de vouloir, en vue d'un but politique ou par anticléricalisme enragé, grever le peuple d'impôts inutiles, s'il peut procurer le bien public à l'aide de concours et d'offrandes spontanées. Et ce que nous disons à propos de la cherté des vivres, peut être dit à propos de toute autre question.

Les personnes sont « ordonnées » quand on les fait agir de manière que tous les *droits* soient saufs et les *devoirs* remplis. Et voici le second point à considérer. Or, quels sont les droits

qu'on viole facilement ? Ceux des faibles, comme nous l'avons vu ailleurs<sup>805</sup>. Pour protéger ces droits, deux moyens s'offrent au gouvernant : ou assurer lui-même la défense des intérêts des faibles qui sont parmi ses administrés, ou fournir à leur propre résistance des secours qui la fortifieront et rendront plus difficiles les violations. Mais le premier moyen conduirait à la centralisation, dont l'injustice, l'inefficacité et la tyrannie ont été longuement démontrées par nous<sup>806</sup>. Il n'y a donc qu'à recourir au second moyen et à étudier comment la protection du gouvernant peut sauvegarder les droits des faibles et les mettre à l'abri de la violence des puissants.

Mais quels sont les points sur lesquels devra s'exercer la protection du gouvernant ? Tous ceux sur lesquels le fort peut opprimer le faible. Or l'homme peut être faible à cause de l'obscurité de son intelligence, de la mollesse de sa volonté, de la pénurie de ses forces personnelles et des secours extérieurs. Amener la société à un équilibre des forces individuelles tel que personne ne voie ses droits lésés par celui qui est mieux doué en chacune de ces sortes de biens, c'est introduire la seule véritable égalité juste et possible, qui, en laissant subsister les inégalités individuelles inévitables voulues par la nature, sauve l'unité de l'espèce et permet à chaque individu de jouir librement à son propre avantage de ses forces et de ses droits personnels.

Développons un peu ces quatre points sur lesquels le faible peut être opprimé par le puissant.

D'abord l'homme peut être faible d'intelligence. Défendre les intelligences les plus faibles contre les sophismes des intelligences plus vigoureuses sera donc l'un des premiers devoirs d'un gouvernement juste.

La force de l'intelligence peut prédominer indûment, soit par les connaissances possédées, soit par l'éloquence avec laquelle on les présente. Pour établir l'égalité intellectuelle entre les citoyens, et par conséquent leur liberté, il faut de la part du gouvernant des secours contre la puissance redoutable de l'esprit et de la langue. Celui-ci doit donc faciliter aux intelligences moins cultivées la connaissance de toutes les vérités qui aident à une bonne gestion des intérêts. Celles-ci peuvent se ramener à quatre chefs : connaissances *littéraires*, nécessaires pour perfectionner et manifester les idées, comme lire, écrire, compter, etc., *techniques*, exigées par l'exercice de la profession, *morales*, requises pour vivre suivant les lois de la probité naturelle et religieuse, *juridiques*, indispensables si l'on veut savoir l'étendue de ses droits, et, en cas de besoin, les faire valoir. En procurant aux plus faibles ces quatre espèces de connaissances, le gouvernant leur assure l'indépendance et leur enlève le besoin d'avoir un guide.

Il lui reste à les mettre à l'abri de la puissance des beaux parleurs et des écrivains, car ceux-ci, quand ils sont libres dans l'usage de leur langue et de leur plume, peuvent souvent opprimer les innocents, moins habiles dans le maniement de ces armes, tantôt en dénaturant leurs droits, tantôt en menaçant leur réputation, tantôt en égarant leur intelligence. Cette protection des

faibles doit être exercée au moyen de lois, préventives ou répressives, réglementant la parole publique et la presse.

La seconde faculté dont les forts peuvent abuser au détriment des faibles, c'est la volonté. Il y a en effet certaines volontés bien trempées, naturellement si fermes et si énergiques qu'elles entraînent derrière elles comme par enchantement les volontés plus molles et plus vulgaires. Et si elles ne réussissent pas à s'imposer absolument par leur action impérieuse, elles parviennent cependant à leurs fins grâce à l'audace avec laquelle elles affrontent tous les dangers et s'attaquent à toutes les entreprises.

Mais il ne suffit pas de défendre les volontés lâches contre les assauts des volontés puissantes ; il faut en outre les défendre contre elles-mêmes en leur fournissant des secours pour les induire à vouloir leur propre bien, après les avoir mis en état de le connaître. Et puisque nous parlons de bien économique, exciter chez le peuple le désir efficace d'une aisance convenable et des moyens honnêtes pour l'obtenir, sera l'œuvre d'un bon gouvernement, qui assure ainsi aux faibles une juste liberté en face des plus forts.

Les économistes hétérodoxes ne cessent de prêcher au peuple le bien inestimable de la richesse, en ajoutant aussitôt que pour s'enrichir il faut travailler. Malheureusement le pauvre peuple est disposé à mieux retenir la première leçon que la seconde. Persuadé qu'il sera bienheureux s'il est riche, il se met à rechercher des raccourcis pour parvenir à la richesse sans travail ni épargne ; et les Proudhons ne manquent pas pour lui en apprendre la théorie.

L'économie catholique, pour exciter chez le peuple le goût du travail, prend une tout autre voie : tout en indiquant, selon l'Évangile, les dangers que présente l'amour des richesses, elle montre au peuple en celles-ci un moyen nécessaire pour accomplir ses devoirs, soit envers soi-même, soit envers la famille, la commune, l'État. Et puisque le moyen doit être proportionné à la fin, le désir de s'enrichir se trouve ainsi réglé par la fin même que chacun poursuit. Le célibataire, n'ayant pas de famille à sa charge, travaillera autant qu'il l'exigeront son propre entretien, sa condition, le désir de l'améliorer, de faire du bien à son prochain, d'avoir une action publique dans la commune, etc. Mais s'il n'a pas ces stimulants, il se contentera de se procurer par son travail la nourriture et le vêtement, et il mènera une vie plus tranquille. Le père de famille éprouvera le désir de s'enrichir pour faire vivre les siens, suivant les nécessités, sa condition, etc. Celui qui sait se débarrasser de l'amour du superflu, pourra vivre de peu et travailler gratuitement, comme le font les religieux et des laïques généreux au service de leurs concitoyens. Toute cette variété de sentiments et d'attitudes provient du bon usage de la raison qui mesure les moyens par rapport à la fin, et elle laisse à chacun la pleine liberté de déterminer sa conduite au point de vue économique. Cette façon de procéder si modérée n'est certainement pas de nature à plaire à ceux qui adorent l'*Etat*, la *Richesse publique*, la *Grandeur nationale*, et autres idoles de même espèce, et d'après qui l'homme est fait pour l'*Etat*, et non

l'*Etat* pour l'homme. Ils déplorent toujours que les religieux perdent leur temps au confessionnal, et les bigots à méditer sur les fins dernières, tandis qu'ils pourraient se consacrer à des travaux productifs, pour le plus grand bien de la société, qui, par leur faute, est privée du degré d'opulence auquel elle pourrait atteindre. Mais si l'on ne considère pas l'homme comme un instrument de gain, on doit nécessairement regarder la richesse comme un moyen et non comme une fin ; on ne peut donc pas le traiter comme un esclave et lui enlever la liberté de se reposer, d'étudier, de méditer, suivant ses attrait ou ses devoirs, sous prétexte de rendre la société plus riche. Telle est la conception d'un gouvernant catholique ; se contentant de l'activité que chacun déploie pour suffire à sa subsistance, sans léser les droits d'autrui, il tire du devoir d'entretenir sa vie un motif pour inciter le peuple au travail.

Le sentiment religieux ajoute des stimulants encore plus efficaces en sanctifiant et en adoucissant le travail et l'épargne, grâce aux idées de pénitence pour expier les péchés, de mortification pour dompter la révolte des passions, d'imitation d'un Dieu qui, par amour des hommes, s'est fait le compagnon et le modèle des humbles. Ces motifs supposent dans les intelligences la foi, et la piété dans les cœurs ; deux conditions qui ne peuvent se réaliser si l'on ne donne pas au clergé l'influence qui, de droit divin, lui appartient. Il est clair que la centralisation despotique, qui veut tout faire par elle-même au lieu de se servir des forces motrices légitimes, préférera perdre l'efficacité et la spontanéité du ressort religieux, si elle prévoit qu'en certaines occasions celui-ci pourra ne pas agir dans le sens de ses propres volontés. Dès lors, plutôt que de faire appel au sentiment religieux pour pousser au travail, elle aura recours aux excitations de la faim ou à l'avidité des intérêts.

Aux devoirs naturels, aux motifs religieux, il faut joindre tous les moyens par lesquels les économistes honnêtes s'efforcent d'exhorter le peuple à l'amour du travail. Nous disons les économistes *honnêtes*, pour exclure les moyens barbares que certains voudraient introduire en économie, tels que : affamer le peuple pour le faire travailler, lui interdire le mariage pour l'empêcher de s'accroître, etc. En rejetant ces moyens barbares, on peut pousser le peuple au travail, en faisant en sorte : 1<sup>o</sup> que les capitaux ne manquent pas ; 2<sup>o</sup> que le gain résultant du travail soit à l'abri non seulement des voleurs, mais encore des harpies du fisc ; 3<sup>o</sup> en facilitant l'épargne. Grâce à ces mesures, il sera aisé d'éveiller chez le peuple la volonté de travailler. Puisque, malgré cela, il y aura des paresseux, on emploiera avec discrétion les moyens de répression.

Une fois que les faibles seront à même de *savoir* et de *vouloir*, il faudra encore qu'il soient en état de *pouvoir* : ce pouvoir dépend et des forces personnelles d'un chacun, et de l'abondance des ressources extérieures, et de la résistance opposée à ceux qui prétendraient empêcher leur action. Pour que les forces personnelles ne manquent pas, la première condition c'est que les aliments s'offrent en abondance à quiconque veut se les procurer par son travail ; on voit combien de questions d'approvisionnement,

d'agriculture, de commerce se rattachent à ce sujet. Et puisque les forces sont perpétuellement attaquées par les maladies, le gouvernant aura le devoir de veiller à l'hygiène publique et d'assurer l'assistance légale. Mais les forces individuelles des humbles seront toujours peu de chose en face des puissants, si elles ne trouvent pas un secours dans l'association. Donc favoriser, en une certaine mesure, les associations des plus faibles, sera un des moyens les plus efficaces pour assurer à ceux-ci la juste liberté des intérêts économiques. Et voici que se présente la question *des corps de métiers*<sup>307</sup>, *des associations ouvrières*, *des sociétés protectrices des artisans* (patronage), question si compliquée par ses côtés juridiques, moraux et même politiques.

Mais à quoi bon avoir des forces pour travailler si la matière première fait défaut ? Et comment faire pour que les forces trouvent une matière où elles puissent s'exercer ? Cela soulève de gros problèmes à propos du prétendu *droit au travail*<sup>308</sup>, de l'agriculture qui fournit les produits, du commerce qui les transporte. En particulier, la liberté commerciale, l'émiettement et la stabilité des propriétés sont des questions que les économistes résolvent bien plus souvent suivant leurs passions politiques qu'en vertu de raisons économiques, mais qui demandent beaucoup de pondération et présentent de très graves difficultés.

Après avoir établi comment le peuple peut avoir les forces et les matières nécessaires au travail, il faut enfin lui assurer la liberté contre les abus qui proviennent principalement de la puissance des malfaiteurs, de la richesse des capitalistes, de l'influence des grands et des gouvernants. De quelle manière devra-t-on s'opposer à ces éléments de déséquilibre social pour laisser aux faibles une entière liberté dans l'usage de leurs droits ?

Tout cela concerne la manière de diriger les personnes ou de protéger les droits. Il reste maintenant à parler du soin que doit avoir le gouvernant de favoriser les intérêts des gouvernés, tout en coordonnant les personnes selon les lois de la justice. A vrai dire, ces intérêts sont déjà assurés en grande partie, quand chaque citoyen reçoit les connaissances, les impulsions, les moyens requis pour exercer ses droits, comme nous venons de l'expliquer. Mais pour s'acquitter de cette fonction, l'État a besoin d'abondantes ressources ; les intérêts des sujets peuvent donc être notablement compromis ou secondés suivant la manière dont le gouvernement perçoit ces ressources et emploie les deniers publics. En outre, nous l'avons dit, le gouvernement peut intervenir de bien des manières en certaines opérations de l'économie privée qui risqueraient de nuire à l'hygiène, la sécurité, la tranquillité ou autres intérêts importants de la société tout entière.

Étudier les causes et les effets de certaines mesures d'ordre financier, hygiénique, agricole, industriel, etc., par lesquelles un gouvernement peut contribuer à la prospérité des citoyens, fournit la matière à de vastes recherches. Encore que notre intention ne soit pas d'enseigner la manière de thésauriser, il pourra nous arriver souvent de citer ce que disent les économistes, quand ce ne serait que pour confronter leurs affirmations avec les lois de la probité et les enseignements de la religion.

On voit donc que si nous cherchons à baptiser l'économie sociale, à la faire devenir vraiment catholique et renoncer à l'*utilitarisme* honteux qui la rend aveugle adoratrice du dieu argent, nous ne négligeons pas pour autant de faire notre profit de l'ample et belle moisson d'observations, grâce auxquelles l'économie moderne a répandu tant de lumière sur la manière d'administrer la richesse publique. Le vice de cette science n'est pas dans les vérités qu'elle étudie, car la vérité est toujours divine ; il est dans la fin vers laquelle elle oriente ces vérités, et qui suppose un désordre de la volonté ; il est aussi dans l'exclusion des fins plus nobles et des moyens supérieurs, voire même obligatoires<sup>309</sup>, dont l'absence rend les traités d'économie incomplets du point de vue théorique, inefficaces du point de vue pratique, funestes du point de vue moral et religieux, et parfois ouvertement complices de l'impiété. Si les économistes examinaient attentivement combien cet esprit irréligieux est néfaste à la société et déshonorant pour leur science, nous ne doutons pas qu'ils changeraient leurs théories et qu'en prenant l'homme et le monde tels qu'ils sont sortis des mains du Créateur, ils arriveraient vite à faire de l'économie une science d'autant plus utile qu'elle serait plus vraie et plus complète, et d'autant plus vraie et plus complète qu'elle serait plus chrétienne. Ainsi mise en plein accord avec tout le reste des sciences catholiques, l'économie sortirait des contradictions continuelles qui importunent les économistes eux-mêmes, et elle pourrait prendre place, sans rougir, dans cette assemblée<sup>310</sup> où parlent depuis dix-huit siècles les esprits les plus clairs, les oracles les plus révévés du genre humain.

Terminons par une observation qui confirmera parfaitement ces idées générales sur la synthèse de la science économique. Vous avez dû remarquer plusieurs fois que les économistes, lorsqu'ils veulent traiter du paupérisme, sont obligés de parcourir tout le champ de cette science. C'est ce que nous voyez chez Villeneuve-Bargemont qui en écrivant ces deux titres les prend comme synonymes : *De l'économie catholique ou du paupérisme*<sup>311</sup>. C'est ce que vous voyez chez Béchard, dont l'ouvrage sur le paupérisme<sup>312</sup>, couronné par l'Académie, touche en vérité à toutes les questions économiques ; et nous pourrions dire la même chose au sujet de bien d'autres. Or, d'où naît ce rapport ? De ce que nous avons dit plus haut<sup>313</sup> : le premier devoir du gouvernant, dans l'ordre économique, est de protéger le faible contre celui qui est plus fort. La grande difficulté de l'économie n'est pas de diriger la partie la plus aisée du peuple, mais bien de secourir la partie la moins favorisée. C'est pourquoi quiconque veut faire de l'économie est entraîné, de gré ou de force, sur le terrain épineux du paupérisme, et quiconque cherche un remède au paupérisme est obligé de parcourir à peu près tout le domaine de la science économique. Se proposant de faire en sorte que tous les citoyens *sachent* également obtenir leur propre bien, il doit traiter de l'instruction publique, gratuite, populaire, élémentaire, supérieure, etc., puis de l'influence de la presse et de la propagation des doctrines. Désirant les amener à *vouloir* tous leur bien, il doit parler de l'obligation de travailler, du salaire et de la subsistance des ouvriers,

de la sécurité pour les fruits de leurs fatigues, des capitaux qui conditionnent l'emploi de leurs forces, et par conséquent des diverses libertés commerciales. Enfin, en voulant les mettre tous à même de *pouvoir*, en secourant la faiblesse contre la violence, il rencontre trois grands sujets : l'assistance judiciaire, la liberté d'association, la bienfaisance publique. Et, puisque la volonté n'agit qu'en vertu de l'intelligence et à proportion de la capacité de celle-ci, tant que son opération n'est pas gênée ou rendue impossible, M. de Haerne<sup>314</sup> ramène sagement toute son étude d'économie sur la charité en Belgique aux écoles qui éclairent l'intelligence, aux ateliers qui enseignent les métiers et aux hôpitaux qui soignent les maladies<sup>315</sup>.

Ainsi l'aide due aux faibles s'étend à tout le champ de la vie sociale, à toutes les matières de la science économique, sauf peut-être la partie concernant l'initiative du gouvernant quand il s'agit, non plus seulement d'assurer aux citoyens le libre usage de leurs droits, mais encore de tenter la coordination de leur action, coordination nécessaire dans les grandes entreprises que les particuliers laissés à eux-mêmes négligeraient par défaut de connaissance ou n'oseraient risquer par manque de confiance dans leurs faibles moyens. Il est vrai que le gouvernement coordonne principalement l'action des citoyens les plus riches et les plus puissants, mais ceux-ci, étant donnée l'importance de l'entreprise, doivent être considérés comme faibles du point de vue des capitaux et de la hardiesse : en sorte qu'ici encore l'œuvre du gouvernement se montre comme une intervention nécessaire en faveur de la faiblesse<sup>316</sup>.

Que cela suffise comme aperçu général des divers points de l'économie ; nous toucherons tantôt l'un, tantôt l'autre de ces points suivant les occasions. En présentant nos idées soit d'une manière didactique, soit sous forme de récits raisonnés des événements politiques, soit dans des comptes rendus de travaux académiques ou de congrès scientifiques, nous tâcherons de réunir l'opportunité des sujets et la vérité de la doctrine<sup>317</sup>.

---



## APPENDICE

---

### Les deux sens de l'expression : « richesse nationale »

(Extrait d'un article de Taparelli. — Le texte original est en italien).

« ...Si la somme des richesses des citoyens peut être dite nationale, c'est dans un tout autre sens que la richesse administrée pour le compte du corps social. Celle-ci est vraiment chose publique et elle doit être employée pour le bien commun de la nation, et en aucun cas pour l'utilité privée. Au contraire, sur la richesse des particuliers, le corps de la nation, l'autorité qui la gouverne et le Prince, en qui cette autorité s'incarne, n'ont aucun droit d'usage, mais seulement le droit de régler ceux qui en usent, de telle sorte qu'ils ne manquent pas aux devoirs de justice et de charité<sup>318</sup>. Considérer ces deux objets avec la même théorie et le même dessein devait naturellement conduire et, malheureusement, a conduit à cette idée socialiste<sup>319</sup> que l'État est le vrai propriétaire de toute la richesse sociale et qu'il lui appartient d'en concéder à ses sujets ce que, par pure bienveillance, il renonce à engloutir.

« ...En entendant dire que si la richesse est *nationale* tous les membres de la nation doivent y participer, les économistes se sont réveillés et, à plein chœur, ils ont commencé à plaider pour la liberté économique, non sans tomber, cela va de soi, dans l'excès opposé, comme il arrive à ceux qui accommodent les doctrines aux événements, au lieu de juger et de diriger les événements à l'aide des doctrines. Et après avoir dit que tous les biens des individus sont la richesse de la nation, on en vient à nous dire que les gouvernants ne doivent à aucun prix se mêler de l'usage que les individus font de leurs biens.

« ...Étant clairement établi que l'État n'administre pas les richesses des citoyens, mais qu'il gouverne les citoyens quant à leurs richesses, chacun voit que celles-ci ne cessent pas d'être des richesses privées, et que si elles sont richesse nationale, c'est, non pas au sens solidaire<sup>320</sup>, mais bien au sens collectif, c'est-à-dire en tant qu'elles appartiennent aux individus qui, considérés collectivement, composent la nation. La différence entre *national* collectif et *national* solidaire, très importante dans les applications pratiques... apparaît avec évidence quand il s'agit des richesses immatérielles que certains économistes ont voulu... introduire dans les calculs économiques<sup>321</sup>... Or voici comment il faut entendre que la richesse des citoyens est nationale : elle est nationale uniquement parce qu'elle appartient aux individus de la nation ; et elle ne profite pas aux autres si ce n'est grâce au vouloir des propriétaires et en vertu de la communication sociale. La seule différence qu'il y a, en ce cas, entre ces richesses véritables et les richesses immatérielles improprement appelées richesses, c'est que ces dernières, étant inaccessibles à la violence, échappent en fait à toute solidarité ; les premières, au contraire, bien qu'elles appartiennent en droit à l'individu, peuvent, par le communisme, être saisies et jetées dans le trésor commun et être baptisées indûment richesses nationales solidaires, tandis qu'elles ne sont pas richesses nationales, si ce n'est collectivement... La richesse solidairement nationale... est seulement celle dont l'usage appartient, selon la justice, au corps entier de la nation : richesse pro-

venant des impôts publics ou résultant des fonds communs... Étant établi que l'économie politique fournit les données scientifiques pour régler les relations mutuelles des citoyens en ce qui concerne les biens, ces biens en général constitueront l'objet de l'économie, en tant qu'ils doivent être employés par les citoyens soit à satisfaire leurs propres besoins, soit à supporter, par de justes contributions, les charges communes imposées par l'autorité, selon les normes de la justice et de la charité sociales. L'argent accumulé grâce à ces impôts sera vraiment de l'argent national devant être administré par l'autorité publique et dépensé pour l'avantage du corps social. Tout le reste des biens privés restera richesse des particuliers qui les possèdent justement, et personne n'aura le droit de leur en demander compte, si ce n'est dans la mesure où leur emploi pourrait devenir non conforme aux devoirs mutuels de justice et de charité <sup>322</sup>.

(*La Ricchezza nella Economia sociale*. — *Civiltà Cattolica*. Ser. III, vol. 9, p. 271 et suiv.).

---

## NOTES\*

1. — Voir mon ouvrage d'ensemble sur la vie et l'œuvre de Taparelli : *Taparelli* Paris, Lethielleux, 1943.

2. — Sur certains points touchés par ces articles, Charles Dejob se gausse d'une façon vraiment malheureuse : *Deux Piémontais qui valent mieux que leur réputation, le P. Taparelli D'Azeglio et le Comte Solaro Margherita*, dans *Feuilles d'Histoire du XVII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, 6<sup>e</sup> année, tome XII, n<sup>o</sup> 3-6, 1<sup>er</sup> septembre-1<sup>er</sup> décembre 1914, p. 234 et suiv.

3. — Je reprends ici, jusqu'en bas de la page 6, avec quelques légères modifications, ce que j'ai écrit dans le livre précité, p. 181-183.

4. — Lettre du 4 mars 1847, dans les *Carteggi* de Taparelli publiés par le P. Pirri (*Biblioteca di Storia Italiana recente*, 1800-1870, volume XIV, sous les auspices de la *R. Deputazione sovra gli studi di Storia Patria per le antiche Provincie e la Lombardia*. Torino. Fratelli Bocca, librai di S. M. — MCMXXXII), p. 222.

5. — L'utilitarisme, en dépit de son nom, n'envisage pas seulement l'utile (comme pur moyen), ce qui rangerait l'économie dans la catégorie instrumentale, mais en fait il s'identifie à l'hédonisme, c'est-à-dire qu'il implique le choix systématique d'une fin déterminée, à savoir le bien « délectable », et c'est en quoi il est répréhensible. Quant à l'utilité elle-même, elle est évidemment si peu négligeable que Taparelli la déclare cause de la loi (la moralité de l'acte étant sauve) : « Sans doute l'honnêteté est une condition *prérequis* sans laquelle il n'y a pas de loi, mais elle n'est pas la cause immédiate de la loi ; sinon la loi devrait commander tout ce qui est honnête. Si donc une détermination n'est pas honnête, elle ne pourra jamais s'élever à la dignité de loi ; mais la cause de la loi nous devons la chercher, non dans l'élément qui la rend *licite*, mais en celui qui fait qu'elle est *nécessaire* ou *utile*... la vérité et l'importance du besoin rendent nécessaire une mesure et parmi les diverses mesures possibles la plus grande efficacité détermine le choix de l'une d'elles de préférence aux autres ». *Gli Ordini rappresentativi nella loro funzione, la Legislatura. Civiltà Cattolica*, Ser. I, vol. 6, p. 188.

6. — « ...œuvre (de Taparelli) dont on ne saurait exagérer l'importance pour l'époque et qui fait de son auteur un précurseur de tout le mouvement social encouragé par Léon XIII ». (Conférence de Maurice Vaussard sur Giuseppe Toniolo, publiée dans *Portraits de catholiques sociaux*, Paris, Ed. « Spes », p. 155).

7. — Cf. R. Jacquin, *Taparelli*, p. 52 et suiv., 58 et suiv., 113 et suiv.

8. — *Civiltà Cattolica*, Ser. IV, vol. 2, p. 396.

9. — Lettre publiée par Pirri, *op. cit.*, p. 740 : « ... Le manque de forces m'oblige à laisser à d'autres le soin de continuer ces articles, dont j'ai terminé l'ébauche... »

10. — Cf. R. Jacquin, *Taparelli*, p. 178.

11. — « Il préparait une édition de ces articles sur l'*Économie*, que la mort l'a empêché de voir, mais qui paraîtra sous peu, semblable en tout à celle de l'*Examen critique des Ordres représentatifs* ; elle sera l'œuvre de celui de nos collaborateurs qu'il s'était désigné comme successeur et qu'il s'était associé depuis longtemps déjà pour la composition de ses articles sur cette matière ». (*Civiltà Cattolica*, Ser. V, vol. 4, p. 99 ; 26 septembre 1862).

\* Voir *supra*, p. 10, N. B. à la fin de l'*Introduction*. — Le lecteur ne s'étonnera pas de trouver dans ces notes des renvois à des pages antérieures indiqués par *infra* (au lieu de *supra*), car il est censé lire les notes au fur et à mesure qu'il lit le texte courant.

12. — « ...Ce travail a été commencé avec un soin affectueux par ses confrères, qui ont d'ailleurs l'intention de recueillir et de grouper probablement en deux volumes tous les écrits sur l'économie publique publiés jusqu'ici par Taparelli en ce périodique ». (*Civiltà Cattolica*, Ser. V, vol 4, p. 563 ; 24 novembre 1862).

13. — Traduit en français par le baron Silvestre de Sacy, conseiller-maître à la Cour des Comptes : *Principes d'Économie politique*. H. Oudin, Paris-Poitiers, 1894. La traduction est dédiée à la mémoire d'Henri Baudrillart. Ce patronage est inattendu mais s'explique par la personnalité du traducteur. — A propos d'Henri Baudrillart notons en passant que Taparelli le prit vertement à partie\* à cause d'un article du *Journal des Débats* du 31 mars 1858, où il est question du prêt à intérêt. Il ne se doutait pas que le fils d'Henri Baudrillart qui allait naître le 6 janvier suivant serait un jour cardinal de la sainte Église Romaine ! Toutefois Taparelli eut la satisfaction de relever que le même Henri Baudrillart, dans le *Journal des Économistes* d'avril 1859, avait entrepris de parler de l'harmonie entre l'économie et la morale. (*Civiltà Cattolica*, Ser. IV, vol. 2, p. 575, note).

\* *Un avvocato dell' usura* ; *Civiltà Cattolica*, Ser. III, vol. 10, p. 528 et suiv. — Cf. *Id.*, Ser. IV, vol. 3, p. 405, note.

14. — « ...Écrits de très haute valeur, qui attendent encore qu'une main fraternelle les apprête pour une réimpression ». Notice préliminaire à la dernière édition du *Saggio teoretico di Dritto naturale appoggiato sul fatto*, Rome 1928, p. viii).

15. — « Ces trois travaux, embrassés d'un seul regard, ne laissent presque rien à désirer en ce qui concerne les conditions générales de l'économie et ils présentent tous les éléments constitutifs d'une science véritable ». (Notice citée dans la note précédente, reproduisant presque mot à mot quelques lignes de l'article anonyme [du P. Curci] paru le 24 novembre 1862 dans la *Civiltà Cattolica* [Ser. V, vol. 4, p. 545 et suiv.] : *Sopra gli studii e gli scritti del P. L. Taparelli, etc.*).

16. — Ser. III, vol. 2, p. 609 et suiv. ; vol. 3, p. 257 et suiv., 465 et suiv., 611 et suiv. ; vol. 4, p. 397 et suiv.

17. — Ser. III, vol. 8, p. 546 et suiv. ; vol. 9, p. 17 et suiv.

18. — Ser. V, vol. 1, p. 146 et suiv.

19. — Toutefois, quelques années auparavant, Frédéric Ozanam avait écrit : « D'un côté, l'ancienne école des économistes ne connaît pas de plus grand danger social qu'une production insuffisante ; pas d'autre salut que de la presser, de la multiplier par une concurrence illimitée ; pas d'autre loi du travail que celle de l'intérêt personnel, c'est-à-dire du plus insatiable des maîtres. D'un autre côté, l'école des socialistes modernes met tout le mal dans une distribution vicieuse, et croit avoir sauvé la société en supprimant la concurrence, en faisant de l'organisation du travail une prison qui nourrirait ses prisonniers, en apprenant aux peuples à échanger leur liberté contre la certitude du pain et la promesse du plaisir. Ces deux systèmes dont l'un réduit la destinée humaine à produire, l'autre à jouir, aboutissent par deux voies diverses au matérialisme ». (*Mélanges. Œuvres complètes*, t. VII, p. 280).

20. — Quant aux articles concernant des points particuliers, tels que la propriété, la notion de prix, la monnaie, le crédit, etc., leur valeur technique est évidemment aujourd'hui dépassée ; d'ailleurs, ils n'épuisent pas toutes les questions à étudier et ils sont conçus d'une façon surtout spéculative, à la lumière des principes posés. On en trouvera l'énumération *infra*, p. 11 et 12, ainsi que celle des comptes rendus bibliographiques (touchant l'économie) publiés par Taparelli.

21. — *La question sociale au XIX<sup>e</sup> siècle*, dans l'ouvrage collectif intitulé : *Un siècle, mouvement du Monde de 1800 à 1900*. Paris-Poitiers. Oudin, 1900, p. 242-258.

22. — Voir *infra*, p. 74-75, la critique adressée par Taparelli à Garnier et Dunoyer.

23. — *Le due Economie*. *Civiltà Cattolica*, Ser. III, vol. 4, § VII, n° 13-18. — Cf. *infra*, p. 64-65.

24. — Cf. aussi *infra*, p. 89.

25. — « La science de la production de la richesse forme donc bien une partie, ou plutôt une présupposition de l'économie sociale, comme l'agriculture, la métallurgie, etc., mais elle ne constitue pas directement cette science ». (*Sguardo retrospettivo agli articoli economici*. *Civiltà Cattolica*. Ser. IV, vol. 2, p. 395). Taparelli ne parle ici que de la production de la richesse, mais il semble qu'on puisse étendre sa pensée à d'autres éléments. — Cf. *infra*, p. 62-63, 75, 99-100.

26. — « Les autres techniques livrent au service des fins que nous nous proposons des moyens qui sont extérieurs à notre être et à notre nature, qu'un ordre naturel infra-humain nous *donne*, et qu'il nous faut prendre tels qu'il nous les donne. Mais ici, le *donné* n'est pas un *ordre*. L'homme qui pose la cause finale est lui-même, au moins pour partie, dans sa vie personnelle, morale, sociale et politique, la cause efficiente ; c'est en disposant de lui-même *moralement* et *politiquement* qu'il dispose partiellement des puissances par la vertu desquelles la fin se réalise. Ici, il n'y a plus à passer comme d'un matérialisme de la science à un spiritualisme de l'action ; c'est la science déjà, qui, d'emblée, voit ses connaissances portées au-delà du mécanisme, dans le royaume de la conscience et de l'activité morale. L'objet même de la science est d'un ordre nouveau. Et dans cet ordre, le mot *science* retrouve sa valeur première et sa vraie portée, celle que les anciens lui reconnaissent : celle d'une *Sagesse*, ou plus exactement d'une *philosophie* ; une valeur *morale* et *spirituelle* ». (Vialatoux, *Philosophie économique*. L'illusion matérialiste, p. 59-61). Par suite du développement énorme des sciences physico-chimiques et biologiques, et sous l'influence du positivisme, le mot science, dans le vocabulaire moderne, a pris un sens usuel différent.

27. — *Infra*, p. 12 et suiv.

28. — *Le due Economie* (année 1856). Dans la *Civiltà Cattolica*, Série III, vol. 2, p. 609 et suiv. ; vol. 3, p. 257 et suiv., 465 et suiv., 611 et suiv. ; vol. 4, p. 397 et suiv.

29. — J'ai laissé de côté la première page, entrée en matière totalement dépourvue d'intérêt.

30. — Ser. III, vol. 1, p. 358 et suiv. : *Gli economisti e la legge piemontese sopra l'usura*.

31. — Cf. *infra*, p. 109, note 61.

32. — Sur la théorie explicative du « titre civil » dans le prêt à intérêt d'après Tapparelli, voir l'appendice M, p. 267 de mon livre cité ci-dessus, note 1.

33. — En 1855, Giovanni De Foresta avait proposé au Parlement piémontais une loi en faveur de l'usure.

34. — Cf. la controverse Vialatoux — de Broglie (voir à ce dernier nom, dans la Bibliographie, *supra*, p. 13).

35. — « *Geometricamente* », allusion à l'expression chère à Spinoza : « *more geometrico* ».

36. — Il s'agit sans doute, non pas de la *Théorie analytique des Probabilités* (1812), mais de l'*Essai philosophique sur les probabilités* (1814).

37. — *Énéide*, III, 57.

38. — Préfet du Nord, conseiller d'État, député, etc., auteur de : *Économie politique chrétienne ou recherches sur la nature et les causes du paupérisme\* en France et en Europe et sur les moyens de le soulager et de le prévenir*, 3 vol. Paris, Paulin, 1834. — Voir la thèse de droit d'Adolphe Théry, A. Taffin-Lefort. Paris-Lille, 1911, et la conférence de Geoffroy de Grandmaison publiée dans *Portraits de Catholiques sociaux*. Paris, Ed. « Spes ».

\* *L'Extinction du Paupérisme* de Louis-Napoléon Bonaparte est de 1844.

39. — Les économistes de la trempe de Villeneuve-Bargemont étaient des exceptions (on pourrait citer L. de Bonald, et aussi F. Ozanam, dont il a été question plus haut, p. 106, note 19 ; voir aussi *infra*, p. 20) ; la plupart des « gens bien pensants » étaient, en économie, des libéraux, tout comme les mécréants.

40. — F. Vito n'admet pas que le même problème puisse avoir deux solutions diverses, l'une économique, l'autre politique (qui ressortit à la morale), ce qui serait en opposition avec l'exigence logique fondamentale de l'unicité de la vérité. Il y a, d'après lui, une insuffisance méthodologique à la base, qui consiste « à considérer l'économie et la politique comme des sphères séparées, autonomes, indépendantes, plutôt que différenciées ; par une distinction seulement logique et hiérarchiquement reliées ; et à considérer, par suite, la science économique et la science politique comme entièrement indépendantes l'une de l'autre dans le processus de leurs formations respectives. C'est-à-dire que ces deux disciplines sont regardées comme ayant pour objet autant de secteurs détachés de la réalité sociale, et non pas deux aspects, distingués par un procédé logique, de la même réalité. De là découle une conséquence très importante.

« Le procédé d'isolement logique d'un aspect de la réalité, aspect destiné à devenir

objet de recherche scientifique, implique la vision du tout, et, par suite, il implique aussi la vision du lien hiérarchique qui unit l'aspect choisi et tous les autres aspects de la réalité. Par conséquent, l'élaboration scientifique construite sur chaque aspect de la réalité, est, dès son origine, conduite en harmonie avec la hiérarchie existant, sur le terrain des valeurs, entre les divers aspects du monde réel. Malgré cela, ou plutôt à cause de cela, elle mène à la découverte d'un ordre de vérités qui ont leur pleine validité dans leur domaine propre, ou, comme on dit, leur pleine autonomie sur le plan scientifique.

« Et cela est évident. L'opération logique préliminaire d'isolement d'un aspect du réel par rapport à tous les autres, a permis de placer son élaboration scientifique dans le champ qui lui revient selon l'ordre hiérarchique des valeurs. Dès lors, il est impossible que celle-ci se trouve en conflit avec l'élaboration de n'importe quel autre aspect de la réalité. Les ordres de vérité, auxquels les différentes élaborations scientifiques sont parvenues, se trouvent, en fait, en des champs divers où ils exercent intégralement leur propre validité.

« La question de décider si les résultats de la science économique sont ou non en harmonie, ou plus exactement en rapport de subordination, avec la politique, ne peut aucunement se poser : elle a été préalablement résolue quand on a fait le premier pas dans la construction de la science.

« Au contraire, cette question se pose, et elle a une très grande importance, si l'on suit l'autre voie, c'est-à-dire si l'on considère la science économique et la science politique comme ayant pour objet deux secteurs détachés du monde réel. Alors, puisque les deux disciplines se sont réciproquement ignorées au cours du processus de leurs formations respectives, il est évident qu'il y a un problème d'évaluation des résultats de chacune d'elles à la lumière de ceux de l'autre, étant donné l'importance des incidences et des interférences entre le domaine de l'économie et celui de la politique. Mais il est désormais trop tard pour opérer la coordination des résultats. La science une fois construite est ce qu'elle est. On accepte ses résultats ou on les repousse. Il n'y a pas moyen de les coordonner et de les subordonner à d'autres ordres de connaissance ». (*La revisione della teoria del commercio internazionale*, dans le *Giornale degli Economisti e Rivista di Statistica*, juillet 1936).

Je ne crois pas qu'il suffise de poser la distinction des « objets formels », comme disent les Scolastiques, pour éviter par la suite toute possibilité de conflit (*quoad nos*), sans subir le contrôle perpétuel d'une science dont les critères sont d'ordre supérieur ; la concordance originelle ne peut par elle-même éliminer les risques de divergence.

La construction de Vito peut être schématisée ainsi (cf. ses divers opuscules cités dans la Bibliographie, *supra*, p. 15) :

L'économie est liée à deux données d'expérience :

1<sup>o</sup> L'existence en chaque individu de fins diverses susceptibles d'être diversement évaluées sous le rapport de leur ordre d'importance ;

2<sup>o</sup> La limitation des moyens, susceptibles d'emploi alternatif, pour atteindre ces fins. — Mais le problème des fins appartient à la morale.

41. — Voir Rossi, *Cours d'Économie Politique*, première leçon, vers la fin ; et d'une manière encore plus explicite dans la troisième leçon : «...la science même dans ses principes fondamentaux n'est pas encore définitivement arrêtée ; car le premier signe de toute science qui a atteint ce degré de perfection, c'est une nomenclature acceptée, reconnue et désormais hors de toute contestation ».

42. — Et, dans l'ensemble, de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, sinon plus. L'auteur de l'article anonyme (le P. Curci) : *Sopra gli studii e gli scritti del P. L. Taparelli*, etc., dans la *Civiltà Cattolica* du 24 novembre 1862, dit de l'économie au temps de Taparelli : « Elle se présentait au philosophe chrétien comme un ensemble indigeste et informe de doctrines presque toutes incertaines et dangereuses, joint à une masse encore plus démesurée et non moins indigeste d'observations pratiques, de faits plus ou moins certains et de données statistiques se prêtant très facilement à toutes les conséquences que chacun voudrait en tirer, selon ses caprices », et il renvoie à P. Rossi se demandant : Qu'est-ce que l'économie ? Quel est son objet ? son extension, ses limites ? (Cours de 1836-1837), et à Chevalier, se posant, vingt-cinq ans plus tard,

dans le *Dictionnaire d'Économie Politique*, la question de savoir si l'économie existe, ce qu'elle est, si elle est possible.

43. — Taparelli préconise l'impôt progressif : *Essai théorique de Droit naturel*, n° 1178 (c).

44. — Taparelli s'est toujours insurgé contre l'augmentation indéfinie des impôts : Cf. *Essai théorique*, n° 1178 (a) ; *Examen critique des gouvernements représentatifs dans la société moderne*, Tr. fr., tome IV, p. 80 et suiv., mais surtout les pages 87-88, qui rappellent exactement « la Révolution sociale par la fiscalité », prise pour thème par le XLIII<sup>e</sup> Congrès des Jurisconsultes catholiques, tenu à Strasbourg du 23 au 27 octobre 1926.

45. — Né à Genève, 1773-1842, auteur des *Nouveaux principes d'Économie politique*, 2 vol. Paris, 1819.

46. — Pellegrino Rossi (1787-1848) avait succédé à J.-B. Say au Collège de France. Il écrivit un *Cours d'Économie politique*, en 4 volumes. Après avoir été ambassadeur de Louis-Philippe à Rome, il fut ministre de Pie IX et mourut assassiné.

47. — Le célèbre auteur de l'*Essay on the principle of population* (1798).

48. — Cf. *supra*, p. 107, note 38.

49. — A écrit : *De l'action du clergé dans les sociétés modernes*.

50. — Taparelli vise sans doute les articles publiés par Charles de Coux dans l'*Avenir*.

51. — Montalembert, dans son discours de réception à l'Académie française, a raconté la conversion de Droz, qui fit paraître des *Pensées sur le Christianisme* en 1844, et des *Aveux d'un philosophe chrétien* en 1849, et mourut en 1850.

52. — F. Bastiat (1801-1850), dont il sera souvent question au cours de ces articles de Taparelli, est l'auteur des *Harmonies économiques*.

53. — « ...Nous ne pouvons nous dispenser de remonter aux phénomènes primordiaux de la sensibilité et de l'activité humaines. Que le lecteur se rassure néanmoins. Notre séjour ne sera pas long dans les nuageuses régions de la métaphysique... ». (*Harmonies économiques*, p. 46).

54. — De la *Civiltà Cattolica*.

55. — La devise de la *Giovine Italia* était : « Dio e Popolo, libertà, uguaglianza, umanità, indipendenza, unità ».

56. — *Harmonies économiques*, Introduction, p. 10-20.

57. — Taparelli fait probablement allusion à une note du n° 961 de son *Essai théorique de Droit naturel*, où il confirme ses propres principes par cette affirmation de Proudhon, dans le manifeste pour la Banque du Peuple : « Tout produit vient du travail, et réciproquement tout capital est improductif ». (Voir les *Débats* du 3 mars 1849).

58. — *Op. cit.*, p. 10.

59. — S. Thomas d'Aquin définit ainsi la loi : « rationis ordinatio ad bonum commune et ab eo qui curam communitatis habet promulgata ». (*S. Theol.* I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>e, q. XC, a 4, c.).

60. — *Fecerunt civitates duas amores duo : amor Dei usque ad contemptum sui, amor sui usque ad contemptum Dei*.

61. — Ce qualificatif est donné par rapport à la norme de la morale évangélique, car cette économie « hétérodoxe » est précisément celle de l'École dite « orthodoxe » ou classique.

62. — Citation libre. Le texte biblique exact de la *Vulgate* est : « Universa propter sometipsum operatus est Dominus ». (*Prov.*, xvi, 4). D'après le texte original : « Pour son but ».

63. — *Ex.*, xx, 2.

64. — On sait que le fond du système de Fichte (1762-1814) est constitué par l'*égoïsme transcendantal*.

65. — Angelo Brofferio (1802-1866), écrivain et homme politique piémontais, ami de Mazzini et de Cavour.

66. — Le titre complet de ce journal, qui dura de 1848 à 1866, était : *L'Armonia della Religione colla Civiltà*.

67. — Stuart Mill a corrigé l'arithmétique des plaisirs de Bentham, en introduisant la notion de qualité.

68. — Qu'on se rappelle les *Maximes* de La Rochefoucauld.

69. — Cette idée grossière du bonheur n'est plus la propriété exclusive des plus répugnants parmi les animaux d'Épicure, d'un Gioia\*, d'un Bentham, d'un Proudhon. Ouvrez les œuvres des théoriciens plus sages et naturellement honnêtes qui s'efforcent de remettre dans le bon chemin l'économie dévoyée, un Sismondi, un Rossi, un Bastiat ; toujours vous verrez revenir la même idée, avec cette seule différence que les plus égoïstes pensent à leur propre jouissance, tandis que les plus honnêtes veulent cette félicité étendue à tout le monde. « Ce que nous désirons, dit Bastiat, c'est l'approximation constante de tous les hommes vers un niveau qui s'élève toujours ». (*Gratuité du crédit*, 14<sup>e</sup> lettre, p. 460). C'est cette félicité pour tous qu'ils appellent le *bien public*, le *bien social* ; ce bien ne pouvant jamais être commun à tous, ils espèrent le procurer au moins au plus grand nombre, en donnant à celui-ci le droit d'élection, de suffrage, etc., dans la législation. (*Note de Taparelli*).

\* Melchiorre Gioia (1767-1829), auteur de *Filosofia della Statistica*.

70. — Nous ne donnons pas ici une définition scientifique, mais seulement l'idée fondamentale à laquelle de telles définitions se réduisent ordinairement. (*Note de Taparelli*).

71. — « ...Quand l'or fut devenu... l'instrument de toute félicité, chacun voulut avoir de l'or... ». (Proudhon, cité par Bastiat, *Gratuité du crédit*, 7<sup>e</sup> lettre, p. 339).

72. — Principalement dans son *Examen critique des Gouvernements représentatifs dans la société moderne*.

73. — Proudhon *ap.* Bastiat, *Gratuité du crédit*, 7<sup>e</sup> lettre, p. 314.

74. — *Bellum omnium in omnes*. (*De Cive* : Libertas, c. I, 12). — L'expression « citoyen de Hobbes », qui précède, est une allusion au titre de cet ouvrage.

75. — La marquise de Barolo, dame piémontaise très dévouée aux bonnes œuvres.

76. — Le comte Mellerio, richissime milanais.

77. — La marquise Maddalena Canossa (1774-1835), fondatrice des *Figlie della Carità*, dites *Canossiane*, qui aidait Rosmini dans ses œuvres de bienfaisance.

78. — Taparelli vise probablement ici les traditions de cette famille patricienne, plutôt que la générosité de tel membre en particulier.

79. — Le prince Don Alessandro Torlonia (1800-1886) a laissé à Rome de nombreux témoignages de sa munificence.

80. — Cf. *supra*, note 78.

81. — Cf. *supra*, note 78.

82. — *S. Theol.*, I<sup>o</sup>, q. XCVI, art. 4 : *Utrum homo in statu innocentiae homini dominatur*. — D'après certains commentateurs, Alexandre de Halès et saint Bonaventure considéraient l'autorité comme une conséquence du péché originel.

83. — Cette disposition d'esprit a sans doute préparé le terrain à la théorie des lois purement pénales.

84. — Bastiat, *Sophismes économiques*, 1<sup>re</sup> Série, Abondance, disette, p. 7 à 9.

85. — Helvétius (1715-1771) était... fermier général !

86. — Comparant Bastiat à Marx, Paul Deschanel a écrit : « aux deux pôles, à celui qui ramène tout à l'échange, et à celui qui réduit tout à l'usage, les lacunes, les erreurs sont exactement les mêmes ». (*La Question sociale*, Paris, 1898, p. XIV).

87. — *Physiologie de la spoliation*, p. 122 et suiv.

88. — « M. Guizot n'aurait pas eu occasion de dire : la France est assez riche pour payer sa gloire, si la France ne s'était jamais éprise de la fausse gloire, etc. ». (*Deux Morales*, p. 130).

89. — On trouve chez Taparelli (cf., par exemple, l'*Examen critique des Gouvernements représentatifs dans la société moderne*, n° 1011-1014, tr. fr., tome IV, p. 63-66, et la *Civiltà Cattolica*, Ser. I, vol. 8, p. 30-31) quelques phrases assez dures qui rappellent de loin, semble-t-il, la théorie de la « misère croissante » de Marx, la loi d'airain de Lassalle, et dénoncent la compression des salaires réalisée dans le *sweating-system*, mais ses solutions, devant les faits douloureux constatés, ne sont pas celles des socialistes, comme on peut s'en rendre compte par la lecture du présent ouvrage.

90. — « ...la caste des capitalistes ... le droit... de dire à une masse de citoyens : vous êtes de trop sur la terre ; au banquet de la vie il n'y a pas de place pour vous ». (Proudhon, *ap.* Bastiat, *Gratuité du crédit*, 7<sup>e</sup> lettre).

91. — La société doit tendre au bien commun : « par quoi vous comprendrez combien sont dans l'erreur les utilitaires qui considèrent la société comme un marché de services réciproques (idée honteuse et abjecte qui fausse presque tous les cours d'économie politique), ou bien comme une espèce de transaction par laquelle on sacrifie le *minimum* pour recevoir l'aide d'autrui, en ayant toujours l'intention de faire prévaloir son propre intérêt ». (Taparelli, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, n° 319).

92. — Taparelli dit ailleurs que cette loi doit être corrigée ; il faut donner à l'ouvrier le salaire qu'on voudrait raisonnablement pour soi-même, et ce n'est pas parce que notre frère, contraint par la misère extrême, offre son travail à un moindre prix, qu'on a le droit de s'approprier ses sueurs. (*La Ricchezza secondo l'idea cattolica. Civiltà Cattolica*, Ser. I, vol. 8, p. 30. — Voir aussi : *Valore ed equivalenza nella Economia sociale, Ibid.*, Ser. III, vol. 9 p. 401 et suiv.).

93. — « ...la société est naturellement et nécessairement divisée en deux castes, une caste de capitalistes exploiters et une caste de travailleurs exploités. La caste des capitalistes... a le droit... de dire à une masse de citoyens : vous êtes de trop sur la terre ; au banquet de la vie il n'y a pas de place pour vous ». (Proudhon, *ap. Bastiat, Gratuité du crédit*, 7<sup>e</sup> lettre.) Cf. *supra*, note 90.

Je me garderai bien de citer à ce propos le vers connu de Lucain (*Pharsale*, v, 343) :

*Humanum paucis vivit genus,*

par crainte de commettre un contresens. Étant donné le contexte, je crois que *paucis* est à l'ablatif instrumental (*par*) et non au datif d'intérêt (*pour*) ; le sens serait : le genre humain vit grâce à l'élite.

94. — Ces articles sur les *Deux Économies* étaient déjà écrits et en partie imprimés quand nous tombèrent entre les mains les récents *Discorsi sull' economia sociale* d'Angelo Marescotti. En parcourant les premières pages, nous avons cru y découvrir une intention analogue à la nôtre, puisque l'auteur part de l'ordre de la création et entend ordonner l'économie selon la doctrine chrétienne absolue. (T. I, p. 29.) Très heureux de cette conformité, nous aurions voulu étudier le livre et en rendre compte à nos lecteurs. Mais empêché pour l'instant de le lire, nous en faisons une simple mention, réservant à cette œuvre importante un plus mûr examen. (*Note de Taparelli*).

(Taparelli mit son projet à exécution dans la Ser. III, vol. 7, p. 452-470).

Une fois pour toutes, disons que, dans le cours de ces articles de Taparelli, le verbe *ordonner* a presque toujours le sens, non pas de commander, mais de disposer selon l'Ordre (comme dans l'expression : « charité bien ordonnée »).

95. — Si l'on a bien compris ce premier principe, on voit aussitôt combien est absurde d'après la conception catholique la doctrine qui veut dans la société, comme condition régulière et ordinaire de son existence, la liberté de tous les cultes. Que cette liberté puisse être admise comme état transitoire et irrégulier, aucun catholique sage ne voudra jamais le nier, pour peu qu'il lise attentivement ce qu'au Moyen Age, époque pleinement et vaillamment catholique, le saint Docteur d'Aquin (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. X, art. 11) \* a écrit sur ce sujet. Mais pour soutenir la liberté des cultes comme condition ordinaire et régulière, il faut présupposer à titre de chose régulière et ordinaire l'existence dans les sociétés catholiques d'un groupe de mécréants si nombreux qu'il constitue une partie organique de cette société ; ou bien il faut estimer également régulier et ordinaire qu'une société catholique reste indifférente quand elle entend blasphémer le nom de Dieu et voit périliter la foi des citoyens. La première hypothèse est absurde, car les catholiques savent de quelle évidence jouit la crédibilité de leur doctrine, quel soin on doit consacrer à l'éducation, combien est stricte l'obligation de professer la foi et quelle est la solennité des engagements du baptême. La seconde hypothèse n'est pas moins absurde ; elle est diamétralement opposée au principe catholique que nous avons exposé. Si l'unique fonction de l'homme sur la terre est d'accomplir la volonté du Créateur, et si le Créateur ne veut pas d'autre culte que celui qu'il prescrit dans l'Église, comment serait-il possible qu'un gouvernement catholique veuille concéder aux cérémonies de quelques mécréants un caractère de publicité qui entraîne les autres citoyens à professer les mêmes erreurs et à pratiquer les mêmes superstitions ? (*Note de Taparelli*).

\* « ...Humanum regimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem quamvis sit omnipotens et summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quæ prohibere posset ; ne eis sublati, majora bona tollerentur, vel etiam pejora mala sequerentur. Sic ergo et in regimine humano illi qui præsumunt, recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediatur, vel etiam ne aliqua mala pejora incurrantur... Sic ergo quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur ».

96. — *Saggi d'Economia politica ed educazione morale*. Noto, 1855.

97. — Je conjecture qu'il s'agit de François Vidal, disciple de Fourier.

98. — P. 131 et 132.

99. — C'est-à-dire qui en est la *forme substantielle*, d'après le vocabulaire de la philosophie scolastique.

100. — *Rivista contemporanea*, janvier 1856.

101. — Cependant voir *infra*, p. 121, la note 257.

102. — Dans l'encyclique *Rerum Novarum*, Léon XIII a donné, en faveur de la propriété foncière, ce même argument tiré de la *durée* des besoins que Taparelli donne ici en faveur de la propriété des produits du travail : « L'homme embrasse par son intelligence une infinité d'objets ; aux choses présentes il ajoute et rattache les choses futures ; il est le maître de ses actions. Aussi, sous la direction de la loi éternelle et sous le gouvernement universel de la Providence divine, est-il en quelque sorte à lui-même et sa loi et sa providence. C'est pourquoi il a le droit de choisir les choses qu'il estime les plus aptes à pourvoir, non seulement au présent, mais encore au futur. Il doit donc avoir sous sa domination, non seulement les produits de la terre, mais encore la terre elle-même qu'il voit appelée à être, par sa fécondité, sa pourvoyeuse de l'avenir. Les nécessités de l'homme ont de perpétuels retours : satisfaites aujourd'hui, elles renaissent demain avec de nouvelles exigences. Il a donc fallu, pour qu'il pût y faire droit en tout temps, que la nature mît à sa disposition un élément stable et permanent, capable de lui en fournir perpétuellement les moyens. Or, cette perpétuité de ressources ne pouvait être fournie que par la terre avec ses richesses inépuisables ». (Édition française de P. Tiberghien. Tourcoing. Duvivier, 1924, p. 17-18.)

103. — Le 25 février 1848, le Gouvernement provisoire avait dû s'engager à garantir du travail à tous les citoyens ; dès le lendemain, il décrétait l'ouverture d'*Ateliers nationaux*.

104. — « In sudore vultus tui vesceris pane ». (*Genèse*, III, 19).

105. — « ...Hic est faber... » (*Marc*, VI, 3) ; « ...Hic est fabri filius... » (*Matth.*, XIII, 55).

106. — « Ægyptiorum monasteria hunc morem tenent, ut nullum absque operis labore suscipiant, non tam propter victus necessitatem quam propter animæ salutem ». Hieron., *Ep.* 125, ad Rustic., P. L. XXII, 1079.

107. — Taparelli s'est expliqué sur tout cela fort longuement dans son *Essai théorique de droit naturel* (surtout dans les « Dissertations » II et III).

108. — Peut-être est-il permis de trouver que Taparelli, entraîné par l'optimisme des principes, se fait un peu illusion sur la réalité historique.

109. — Cette division correspond à la distinction que fait Taparelli dans son *Essai théorique de droit naturel* (cf. n° 736) entre l'ordre *civique* et l'ordre *politique*, celui-là étant fin de celui-ci : quand la société conserve et perfectionne sa propre unité et sa propre action, elle opère dans l'ordre *politique*. En vue de quoi cherche-t-elle sa propre perfection ? En vue du pouvoir de réaliser le bien des individus associés. Quand elle exerce ce pouvoir, elle opère dans l'ordre *civique*. — Cf. *infra*, p. 103, l'appendice sur les deux sens de l'expression *richesse nationale*.

110. — Expression empruntée à la philosophie scolastique.

111. — *Essai théorique de Droit naturel*, n° 1470.

112. — Taparelli ne tient pas compte d'un point de vue qu'il me semble difficile d'éliminer de notre mentalité moderne : il est souhaitable que les charges publiques soient accessibles à tous les citoyens, même dépourvus de fortune.

113. — G. Boccardo (1829-1904), de Gênes, sénateur, directeur de la *Biblioteca dell' Economista* et de la *Nova Enciclopedia italiana*, auteur d'un *Trattato teoretico-pratico*

di *Economia politica*, dont Taparelli fit un compte rendu dans la *Civiltà Cattolica*, Ser. III, vol. 7, p. 269.

114. — Ces réflexions me suggèrent une question à propos du recrutement des officiers de réserve : est-il opportun d'attirer par l'appât d'avantages matériels des hommes dont le rôle suppose précisément l'abnégation ?

115. — Quelques années plus tard, après avoir consacré plusieurs articles au Congrès tenu à Bruxelles pour la propriété littéraire (Ser. III, vol. 11, p. 531, 690 ; vol. 12, p. 147), Taparelli, dans *Un Concilio Ecumenico del Sacerdozio laicale* (Ser. IV, vol. 1, p. 52), déclarera sans ambages qu'il est pleinement d'accord avec Renouard\*, conseiller à la Cour de Cassation, dont la théorie « dénotait chez lui une singulière exactitude et clarté des idées. Celles-ci sont tellement conformes aux nôtres que si la seconde feuille de notre numéro du 16 octobre n'avait pas été envoyée à l'impression le 30 septembre, nous aurions presque pu craindre d'être accusés de plagiat, tant est grande la concordance entre nos doctrines et les siennes ». Voir le *Journal des Economistes* d'octobre 1858, p. 136-138. Taparelli se montre d'accord aussi avec Louis Wolowski, économiste français d'origine polonaise.

\* Ce magistrat avait fait paraître jadis (1825) un *Traité des brevets d'invention*, et (1838-1839) un *Traité des droits des auteurs dans la littérature, les sciences et les beaux-arts*.

116. — La noblesse française des provinces de l'Ouest, sous l'Ancien Régime, gardait la résidence et s'acquittait de ses obligations sociales.

117. — Louis Rupert, journaliste, après avoir dirigé l'*Écho du Mont-Blanc*, d'Anancy, fut rédacteur à l'*Univers* et au *Monde*.

118. — Paris, L. Vivès, 1855.

119. — Cf. *supra*, p. 109, note 44.

120. — C'est avec la même confiance que Taparelli a traité de l'Ordre international dans la sixième « Dissertation » de son *Essai théorique de Droit naturel*.

121. — Pie IX venait de la rétablir en Angleterre le 29 septembre 1850 (douze évêchés et un archevêché) et en Hollande le 4 mars 1854 (cinq diocèses).

122. — Ce concordat, en 36 articles, fut promulgué en consistoire par le pape, le 3 novembre 1855 ; malheureusement l'enthousiasme manifesté ici par Taparelli ne dut pas être de longue durée, car l'esprit josphiste persista dans l'application du concordat.

123. — Nom donné aux sujets non musulmans de l'Empire ottoman.

124. — « Jam enim hiems transit ; imber abiit, et recessit ». (*Cant.*, II, 11.)

125. — Cf. *supra*, p. 109, note 66.

126. — *Journal de Gènes*.

127. — *Gli economisti e la legge piemontese sopra l'usura*. (*Civiltà Cattolica*, Ser. III, vol. 1, p. 358 et suiv.).

128. — Bastiat, *Harmonies économiques*. Paris, Guillaumin, 1854, p. 45-46.

129. — *Ibid.* — Bastiat, non seulement omet les devoirs de charité, mais encore il n'envisage ici que la justice *commutative* ; il ignore la *justice sociale* qui lie les membres de la société par rapport au *bien commun*. Il est victime d'une illusion, très répandue de son temps (et contre laquelle réagit la doctrine juridique moderne de l'*institution*), qui tendrait à faire croire que l'homme n'a d'obligations que celles qu'il a librement contractées. Sur cette erreur, qu'on lise le beau livre d'Emmanuel Gounot : *Le principe de l'autonomie de la volonté en droit privé. Contribution à l'étude critique de l'individualisme juridique*. Paris, Rousseau, 1912. Cf. *infra*, p. 118, note 228.

130. — L'auteur répète cette idée à la page 42, et ailleurs. (*Note de Taparelli*).

131. — « Tout est personnel dans cet ensemble de phénomènes, tant la sensation qui précède l'effort que la satisfaction qui le suit. Nous ne pouvons donc pas douter que l'intérêt personnel ne soit le grand ressort de l'humanité ». (*Ibid.*, p. 47). — Même en s'en tenant à la seule sensibilité, n'est-il pas arbitraire de considérer ainsi le comportement de l'homme soumis exclusivement à l'intérêt personnel, tel qu'il est entendu ici, pour construire le type de l'*homo economicus*, plutôt, par exemple, qu'à la *libido*, comme dans la psychanalyse de Freud, ou à l'instinct de conservation, ou à l'hérédité, ou à l'emprise de la vie en groupe, ou, au contraire, à l'affirmation orgueilleuse du moi, etc. ? Cf. *infra*, p. 79.

132. — P. 45.

133. — « ...Nous pouvons porter un bon ou mauvais jugement, faire un bon ou mauvais choix. Il n'est jamais inutile de le rappeler aux hommes quand on leur parle de liberté ». (*Ib.*, p. 48).

134. — Cf. L. Lallemand, *Histoire de la charité*. Paris. Picard, années 1902 et suiv. ; Maxime du Camp, *La charité privée à Paris*.

135. — Taparelli a traité ce point dans son *Essai théorique de droit naturel*, n° 1122 et suiv. et note CXI.

136. — « Video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae ». (*Rom.*, VII, 23).

137. — P. 130.

138. — P. 130.

139. — P. 132.

140. — Il faut reconnaître que beaucoup d'améliorations ont été des conquêtes, mais les réflexions suivantes de Taparelli ne manquent pas de justesse.

141. — P. 4.

142. — *Ibid.*, p. 48.

143. — « J'ai une foi entière dans la sagesse des lois providentielles, et, par ce motif, j'ai foi dans la liberté ». (*Ib.*, p. 11).

144. — Napoli, t. Reale, 1855. — L'auteur était ministre de l'Intérieur du royaume de Naples. Taparelli fit le compte rendu de son ouvrage dans la *Civiltà Cattolica* du 4 octobre 1856. (Ser. III, vol. 4, p. 67-76).

145. — 1712-1769, professeur d'Économie politique à Naples.

146. — 1738-1794, auteur du célèbre *Dei delitti e delle pene*.

147. — Pietro Verri (1728-1797), ami du précédent, écrivit : *Meditazioni sull' Economia politica*.

148. — 1739-1817, physiocrate.

149. — Adam Smith (1723-1790), Écossais, fit paraître à Londres en 1786 : *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, qui fut bientôt traduit dans presque toutes les langues de l'Europe.

150. — Jean-Baptiste Say (1767-1832), professeur au Collège de France, vulgarisa les idées de Smith ; auteur de la théorie des débouchés (*les produits s'échangent contre les produits*) ; composa de nombreux ouvrages.

151. — Cf. *supra*, p. 109, note 45.

152. — Économiste russe, conseiller d'État, membre de l'Académie impériale de Saint-Petersbourg.

153. — Économiste français (1758-1836) : *Essai politique sur le revenu des peuples de l'antiquité, du Moyen Age, etc.* (1808) ; *Des systèmes d'Économie politique* (1809) ; *Théorie de l'Économie politique* (1815) ; *Dictionnaire analytique de l'Économie politique* (1826).

154. — Cf. *supra*, p. 110, note 69.

155. — Philosophe italien (1761-1835).

156. — Cf. *supra*, p. 109, note 47.

157. — David Ricardo (1772-1823), chef de l'École anglaise, corrigea la doctrine de Smith. Célèbre par sa théorie de la rente ; écrivit : *Principes d'Économie politique* (1817).

158. — Cf. *infra*, p. 118, note 221.

159. — Mac Culloch (1789-1864), Écossais, publiciste abondant ; par ses éditions d'anciens économistes, fut l'initiateur des recherches historiques en ce genre d'études.

160. — Économiste allemand (1792-1870).

161. — F.-X.-J. Droz (1773-1850), moraliste français.

162. — Alvaro Florez-Estrada, homme politique espagnol, correspondant de l'Académie des Sciences Morales et Politiques ; auteur de divers livres d'économie.

163. — F. F. Skarbek (1792-1866), économiste polonais.

164. — Cf. *supra*, p. 109, note 46.

165. — A l'économie ainsi comprise conviendrait exactement le nom de *chrématis-tique*.

166. — *Ib.*, p. 22.

167. — *Ib.*

168. — « ...Depuis que cette parole a été prononcée : *le talent d'un homme est un capital accumulé*, l'économie politique a fait un pas de plus dans le domaine des sciences morales ». (*Journal des Économistes*, avril 1845, p. 321).

169. — Inscription gravée, d'après la mythologie, sur les *Colonnes d'Hercule*.

170. — C'est-à-dire (au sens étymologique) désignant la *chose*, par opposition à la définition *nominale*, qui explique l'appellation.

171. — Ce mot doit être pris ici, non au sens des naturalistes, mais au sens des philosophes scolastiques.

172. — J. Maritain a rendu le dualisme cartésien responsable de la dissociation opérée par l'économie classique : *Religion et Culture*. Paris, Desclée de Brouwer, p. 42-46.

173. — *Mens sana in corpore sano*. (Juvénal, *Satires*, X, 356).

174. — Non plus à l'égard de Dieu, comme Taparelli entendait ce mot jusqu'à présent, mais à l'égard des créatures que l'homme dépasse de toute la dignité de sa personne.

175. — *Joan.*, v, 17.

176. — Cf. le traité de Versailles (Partie XIII, Travail. — Section II. — Principes généraux ; — article 427) : « Le principe dirigeant ci-dessus énonce que le travail ne doit pas être considéré simplement comme une marchandise ou un article de commerce ».

177. — Dans son commentaire de l'encyclique *Rerum Novarum* (Tourcoing, Duviervier, 1924), l'abbé P. Tiberghien écrit (p. 56, note 26), à propos du salaire : « On remarquera le point essentiel de cette théorie qui consiste à fixer le juste salaire par la considération de l'intention du travailleur. Le salaire est juste s'il équivaut à la valeur du travail fourni, puisqu'un échange est juste s'il y a équivalence entre le donné et le reçu. Mais que vaut le travail fourni ? La plupart des économistes cherchent à fixer la valeur du travail par le prix de vente du produit fabriqué. Ce faisant ne subordonne-t-on pas l'homme à la matière en faisant dépendre la valeur de son travail du prix de vente d'une marchandise ? Léon XIII indique ici une base d'appréciation pour fixer directement, en dehors de la valeur du produit, la valeur *minimum* du travail humain. C'est l'intention du travailleur, qui est de vivre de son travail ».

Taparelli veut que, dans l'établissement du salaire, on tienne compte de la famille : « Non seulement pour l'homme qui peine, mais pour la femme, les fils qui composent sa famille et préparent sa continuation... Cette vérité si évidente non seulement aux yeux de la charité, mais aussi à ceux de l'économie... Il est facile de comprendre que si la femme et parfois même les enfants ne s'occupaient pas des besognes domestiques, l'ouvrier ne pourrait pas employer librement sa journée au service de celui qui le paie ». (*La Ricchezza secondo l'idea cattolica*, dans la *Civiltà Cattolica*, Ser. I, vol. 8, p. 34).

178. — Cf. *supra*, p. 112, note 109.

179. — Ailleurs Taparelli reconnaît que le progrès de l'industrie procurera au peuple un certain bien-être, lequel, tout en étant normal, ne se confond cependant pas avec le bonheur : « Ainsi, plus l'industrie sera développée, et plus croîtra, à parité du reste, l'aisance dans le peuple. Cela ne signifie pas que le bonheur du peuple sera toujours égal au progrès, car l'aisance et le bonheur sont deux choses très différentes. Mais puisqu'une certaine somme de bien-être est réellement voulue par le Créateur, tant que le progrès facilitera à la communauté civile la possession de ce bien-être, il devra être dit un vrai bien pour la société, laquelle est destinée à l'accomplissement des desseins du Créateur ». (*Valore ed equivalenza nella Economia sociale*, *Civiltà Cattolica*, Ser. III, vol. 9, p. 411).

180. — Ce n'est pas seulement dans le domaine de l'économie que la Révélation vient au secours de la raison : « Huic divinæ revelationi tribuendum quidem est ut ea, quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sunt, in præsentī quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint ». (Concile du Vatican, Sess. III, cap. 11).

181. — *Saggi*, p. 83. Cf. *supra*, p. 112, note 96.

182. — 1786-1862, optimiste, comme Bastiat. A écrit, entre autres ouvrages : *De la liberté du travail ou simple exposé des conditions dans lesquelles les forces humaines*

*s'exercent avec le plus de puissance.* — L'expression employée par Taparelli est défectueuse ; on a discuté les idées de Dunoyer en l'absence de celui-ci, car une note de la page 156 du *Journal des Économistes* spécifie : « M. Dunoyer n'assiste pas à la séance ».

183. — Cf. *supra*, p. 113, note 115.

184. — Roger de Fontenay, ancien élève de l'École polytechnique. A écrit : *Du Revenu foncier*. Paris, Guillaumin, 1854.

185. — Adolphe, Gustave Blaise (1811-1886), né à Épinal, collabora au *Journal des Économistes*, écrivit diverses monographies, et publia avec J. Garnier le cours d'Économie industrielle professé par Blanqui de 1836 à 1839.

186. — 1806-1879, conseiller d'État, professeur au Collège de France, libre-échangiste, ami de Cobden, avec qui il fut le négociateur du fameux traité de commerce de 1860.

187. — *Journal des Économistes*, avril 1853, p. 152-157.

188. — « L'étude de la *nature* et des *fonctions* des différentes parties du corps social a créé un ensemble de notions qu'on appelle Économie politique ». (*Saggi* cités, p. 84).

189. — Gustave de Molinari, économiste belge (1819-1911).

190. — J. Garnier (1813-1882), économiste français, de l'École libre-échangiste, dont la production fut abondante.

191. — D'Intrigila, p. 86.

192. — Cf. *supra*, mon *Introduction*, p. 8 et 9, et mon *essai de bibliographie*, p. 12 et suiv.

193. — Cf. *supra*, p. 106, note 25, une citation de Taparelli.

194. — Économiste américain (1793-1879).

195. — Économiste espagnol (1798-1871).

196. — P. 87.

197. — Cf. *supra*, p. 109, note 46.

198. — « Nec sane ipsa\* vetat, ne hujusmodi disciplinæ in suo quæque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo ; sed justam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinæ doctrinæ repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressæ, ea, quæ sunt fidei, occupent et perturbent ». (Concile du Vatican, Scss. III, cap. iv).

\* [L'Église].

199. — En parlant de l'usage, nous n'entendons pas exclure l'autorité publique de toute intervention dans la production. Nous expliquerons une autre fois notre pensée sur ce point ; il suffit pour l'instant de remarquer qu'on ne peut *produire* sans faire *usage* de capitaux et de matières premières. Donc celui qui règle l'usage règle aussi par là-même dans une certaine mesure la production. (*Note de Taparelli*).

200. — Cet article fut écrit durant les tristes jours de la dernière révolution\* : la nouvelle orientation des affaires nous donne l'espoir d'un avenir meilleur. (*Note de Taparelli*).

\* [Fin de juin 1854. En 1856, sous le ministère O'Donnell, le gouvernement espagnol changea d'attitude politique. C'est en automne de cette même année que Taparelli ajouta la note ci-dessus à son article].

201. — *Monsignor Felice Peraldi*, « chierico di camera ». Ce prélat écrivit de nombreux et volumineux livres de caractère apologétique et historique, principalement en faveur de la souveraineté temporelle du Saint-Siège.

202. — *Sullo stato attuale politico ed economico dei domini della Chiesa romana\**. *Discussioni*, Bastia, Fabriani, 1855. — Tit. III, discus. II, p. 333.

\* J'ai rectifié le titre que Taparelli ne donne que de mémoire.

Au moment où il écrivait cet article (paru en 1856), Taparelli n'avait pas encore lu le livre de Peraldi, bien qu'il en cite ici une phrase. Après l'avoir lu, en 1859, il fut déçu et il exprima des réserves amplement justifiées (parmi ses papiers, conservés à Rome, aux archives de la *Civiltà Cattolica*, il y a dix-sept feuilles de critiques). Cela nous est révélé dans une lettre qu'il écrivit le 7 août 1859, de Sorrente, où il était en villégiature, à ses confrères de la *Civiltà*, les Pères Curci et Grassi, alors à Galloro : « ...Mal approvisionné en livres, parmi ceux qui ont été apportés de Rome, j'en ai trouvé un, à défaut d'un autre, que depuis longtemps j'étais curieux de lire ; maintenant que je l'ai lu, je pense combien il importerait de publier sur lui un compte rendu ou

un article, encore que je voie en même temps bien des difficultés qu'on pourrait rencontrer au Sacré Palais\*. C'est le *Stato attuale*, etc. de Peraldi, où je m'imaginai trouver la fine fleur de vérités à l'antique, et j'y ait trouvé des erreurs massives et dangereuses. La base de tout le livre c'est que la donation des États pontificaux a été faite, non pas au Pape, mais à l'Église romaine, et que, par conséquent, tous les prélats romains doivent les administrer, et que le Pape ne peut employer les laïques, au moins pour les hautes charges. Après avoir confronté cette assertion avec Baronius\*\*, je trouve que la prémisses est fautive historiquement. Quant à la conséquence, chacun voit quel péril elle peut présenter et quelles applications en ce moment. Outre cela, qui est le fond du livre, il y a des propositions libérales contre la peine de mort, en faveur de l'indépendance des générations successives, contre l'enrôlement des Suisses pour les princes étrangers, etc., etc. Ces erreurs mêlées à beaucoup de belles vérités et soutenues avec une certaine apparence de bonne doctrine et avec l'autorité d'un prélat, tout le monde voit quel dommage elles pourraient causer. Mais convient-il d'en parler à Rome ? Je vous laisse le soin d'y penser... » (P. 683 et 684 de l'*epistolario* cité *supra*, p. 105, note 4).

\* Le *Maestro del Sacro Palazzo Apostolico* est chargé, à Rome, de la censure préalable des livres.

\*\* Le cardinal Baronius (1538-1607), oratorien, auteur d'*Annales ecclésiastiques* d'une grande érudition.

203. — *Sophismes économiques*, 1<sup>re</sup> Série, XIV. *Conflit de principes*.

204. — *Ib.* II, *Obstacle, cause*.

205. — Selon la définition classique l'ordre est : « *parium dispariumque sua cuique loca tribuens dispositio* ». (S. Aug., *De Civitate Dei*, L. XIX, c. 13). Chaque essence ne doit donc pas être considérée isolément, car on ne peut la situer (...*sua cuique loca*...) que par rapport aux autres. Toutes ensemble elles font partie d'un plan, mais ce plan se révèle à nous par l'examen de chacune d'elles.

206. — Qui n'est pas du tout synonyme de *paternalisme*, puisqu'elle suppose une organisation rationnelle fondée sur la justice ; cependant Taparelli n'est peut-être pas exempt de cette tendance, comme on aura pu le remarquer (par exemple, à propos du « service gratuit », *supra*, p. 43-44).

207. — Pour ce point de vue, on peut se reporter à l'*Examen critique des gouvernements représentatifs dans la société moderne*, de Taparelli.

208. — Pour les corollaires précédents, cf. *supra*, p. 62, 65.

209. — Le *Governo della famiglia* n'est en réalité qu'un remaniement du III<sup>e</sup> livre *Della Famiglia* de L. B. Alberti (1404-1472).

210. — « *Negotiatio... non propter res necessarias vitæ, sed propter lucrum quærendum... juste vituperatur, quia quantum est de se deservit cupiditati lucri, quæ terminum nescit, sed in infinitum tendit. Et ideo negotiatio secundum se considerata quamdam turpitudinem habet in quantum non importat de sui ratione finem honestum vel necessarium. Lucrum tamen quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium ; unde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium vel etiam honestum, et sic negotiatio licita reddetur ; sicut cum aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quærit, ordinat ad domus suæ sustentationem vel etiam ad subveniendum indigentibus...* » (S. Theol. II<sup>a</sup> II<sup>æ</sup>, q. LXXXVII, art. 4. c.)

« Il ne serait point difficile de grouper autour de ce texte du Docteur Angélique de nombreux témoignages, qui nous montreraient que telle fut bien la pensée des théologiens catholiques du Moyen Age. Plusieurs d'entre eux paraissent plus rigoureux encore dans leurs appréciations. Tel Jean Gerson, aux yeux de qui le profit du commerçant semble ordinairement suspect. S. Augustin avait plus de finesse. Il estime qu'il est naturel à l'homme de chercher son intérêt... C'est à S. Augustin et à S. Thomas que se rattachent avec un grand sens des réalités et de la mesure les moralistes tels qu'un de Lugo ». (A. Valensin, *Traité de Droit naturel*, tome II, p. 134). L'auteur cité ajoute : « Pour situer la pensée théologique du Moyen Age, il convient de se rappeler ce que nous disent les historiens du commerce à cette époque et de ses mœurs », et il renvoie à : Noël (Octave), *Histoire du commerce du Monde* (Paris, Plon, 1906) ; Janssen, *L'Allemagne à la fin du Moyen Age*. (Paris, Plon, 1887), ch. III.

211. — *Analisi critica dei primi concetti dell' Economia sociale* (année 1857), dans la *Civiltà Cattolica*, Ser. III, vol. 8, p. 546 et suiv. ; vol. 9, p. 17 et suiv.

212. — Cf. *supra*, p. 114, note 145.

213. — Gaetano Filangieri (1752-1788), auteur de *La Scienza della Legislazione*.

214. — 1728-1787, Napolitain, favori des salons de Paris, écrit en français les *Dialogues sur le commerce des blés* et en italien le traité *Della Moneta*.

215. — Cf. *supra*, p. 114, note 146.

216. — Cf. *supra*, p. 114, note 147.

217. — A. M. D. G.

218. — « Erat enim docens eos sicut potestatem habens ». (*Matth.*, VII, 29. — Cf. *Marc.*, I, 22).

219. — 1694-1774, physiocrate, auteur du *Tableau économique* (1758).

220. — Cf. *supra*, p. 116, note 190.

221. — La première est : La science de la richesse. Les autres :

« La science des intérêts matériels (J.-B. Say) ;

— de la valeur (Divers) ;

— de l'échange (Watheley\*) ;

— des services échangés (Bastiat) ;

— du travail et de sa rémunération (Fonteyraud) ;

— des lois du monde industriel (Coquelin) ;

— des lois du travail ou de l'industrie humaine (Joseph Garnier) ».

(*Journal des Économistes*, octobre 1857, p. 13).

\* [Ce nom est mal orthographié : il s'agit de Richard Whately (1787-1863), archevêque anglican de Dublin, correspondant de l'Académie des Sciences morales et politiques, auteur de : *Introductory lectures on political economy*, ouvrage auquel l'article cité ci-dessus renvoie].

222. — Cf. *supra*, p. 114, note 149.

223. — Cf. *supra*, p. 114, note 152.

224. — Il va de soi que toute recherche scientifique présuppose la délimitation, au moins approximative, de son objet, et c'est cet objet qui déterminera la nature de la méthode à employer pour l'atteindre. Ainsi l'histoire d'une science est comprise entre deux définitions : une définition provisoire, au point de départ, pour « dégrossir » l'objet à étudier, et, au terme, une définition exhaustive exprimant la connaissance complète obtenue.

225. — *Loco citato*, p. 12.

226. — Dans le vocabulaire de la philosophie scolastique ce mot a un sens beaucoup plus large que dans la langue scientifique moderne.

227. — Cette définition me paraît quelque peu fantaisiste, et je doute fort qu'elle soit acceptée par les physiologistes.

228. — L'économie est toujours plus ou moins *politique* : « ...peut-on, sans supprimer l'objet même que l'on considère, considérer une relation économique humaine, le troc le plus rudimentaire entre deux co-échangistes, abstraction faite de toute espèce de droit\*, de toute opinion morale, de toute institution de propriété, par exemple, communément admise en vertu d'une législation, d'une coutume ou d'une croyance sociale et morale, par les personnes humaines en relation ? Je puis, sans doute, abstraire cet acte d'échange d'une réglementation complexe, corporative ou administrative ; je puis simplifier mentalement son contexte politique. Mais puis-je, sans le supprimer, le situer dans ce *vide politique et moral absolu* que les tenants d'une économie pure appelleront : libre concurrence pure ? Si cette libre concurrence est vraiment et absolument pure, c'est la relation *économique* elle-même qui s'évanouit aussitôt : le marché, l'échange consenti de services, l'objet même que se proposait l'étude scientifique a disparu, faisant place à une rencontre de forces qui n'a plus *aucune* nature économique, et ne laisse au mot raison d'autre sens que celui donné par la fable à la raison du loup devant l'agneau. La relation *économique* humaine n'est possible et pensable que comme dépendante d'une relation *politique*. Le concept d'*économie pure* implique contradiction et se détruit lui-même ». (Vialatoux, *Philosophie économique*. Paris, Desclée de Brouwer, 1933 ; p. 112-113).

\* « ...L'obligation ne peut avoir pour fondement total et dernier l'acte de volonté

de celui qui s'oblige : en effet, qu'est-ce qui nous interdit de changer notre propre acte de volonté, sinon le droit qu'on a fait naître chez ceux à l'égard de qui l'on s'est engagé et qui sont censés avoir accepté ?... » (R. Jacquin, à la p. 210 de l'ouvrage cité ci-dessus, p. 105, note 1).

Outre la justice commutative qui lie les individus entre eux, il y a la justice sociale ou légale (cf. *supra*, p. 113, note 129) qui est une vertu *générale*, ainsi que l'explique fort bien saint Thomas : « ...*Justitia... ordinat hominem in comparatione ad alium ; quod quidem potest esse dupliciter : uno modo ad alium singulariter consideratum ; alio modo ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati, servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque ergo se potest habere justitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur, comparantur ad communitatem sicut partes ad totum ; pars autem id quod est, totius est ; unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius\**. Secundum hoc ergo bonum cujuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum, sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est refferibile ad bonum commune, ad quod ordinat justitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad justitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc justitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune... inde est quod talis justitia prædicto modo generalis dicitur *justitia legalis*, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune ». (S. Theol., II<sup>a</sup> II<sup>æ</sup>, q. LVIII, art. 5, c.) Toute théorie contractuelle doit être doublée d'une théorie « institutionnelle ».

« ...Tout contrat peut... être ordonné par l'autorité sociale, puisque les contractants doivent se conformer aux normes de la valeur sociale ». (Paroles mises par Taparelli dans la bouche d'un interlocuteur dans un dialogue à propos de la valeur d'objets échangés. *La proprietà e il comunismo. Civiltà Cattolica*, Ser. III, vol 5., p. 403).

\* Voir en appendice, p. 103, l'extrait d'un article où Taparelli indique en quel double sens la richesse peut être dite nationale.

229. — Cf. *supra*, p. 109, note 59.

230. — Cf. *supra*, p. 41 et suiv.

231. — « ...les économistes, même ceux qui se prétendent le plus rigoureusement scientifiques, n'ont jamais su se tenir strictement dans le domaine des lois, ils ont toujours eu des préoccupations de fins, et par là, n'observant pas assez soigneusement eux-mêmes les lois de la division du travail, ils sont entrés dans le domaine des sociologues et des moralistes ». (Georges Fonsegrive, *La Condition du travailleur dans le Socialisme*, dans *La Quinzaine*, 16 août 1900, p. 524-525).

232. — Cf. *supra*, p. 109, note 46.

233. — Cf. *supra*, p. 118, note 219.

234. — Ils étaient aussi sous l'influence des idées philosophiques en vogue au XVIII<sup>e</sup> siècle : l'homme, à l'état de nature, est bon et heureux.

235. — Cf. *supra*, p. 115, note 182.

236. — *Journal des Économistes*, l. cit., p. 23-24.

237. — Cf. *supra*, l'Introduction, p. 8.

238. — Taparelli aurait bien fait, me semble-t-il, de s'en tenir à un vocabulaire plus cohérent : « partie matérielle » appellerait « partie formelle », et « différence spécifique » supposerait « genre prochain ».

239. — Se rattachant à ce que saint Thomas, dans ses Commentaires de l'*Éthique à Nicomaque* (Liber I, lect. 1), appelle la *monastique* (au sens étymologique) : « ...*moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem quæ vocatur monastica* ».

240. — Si l'on considère l'étymologie, cette expression est un pléonasme ; l'adjectif : familiale eût été mieux choisi.

241. — Pourquoi Taparelli fait-il entrer ici cette notion de production dans la définition de l'économie, après avoir déclaré jadis (cf. *supra*, p. 63) qu'il faut « supposer les hommes déjà produisant et les choses déjà produites » ? Probablement parce qu'il ne s'agit maintenant que des causes psychologiques qui agissent sur la production (cf. *infra*, p. 76). Il semble qu'il y ait là un certain flottement dans la rédaction

242. — *Supra*, p. 41 ; — cf. *infra* l'appendice, p. 103.

243. — Taparelli a été jusqu'à écrire : « ...Le but des produits, c'est la subsistance de tout le genre humain. Si l'ordonnateur public constate que les producteurs ne partagent pas spontanément leurs produits avec les prolétaires, pourra-t-il respecter les droits des premiers au détriment de la subsistance des seconds ? Quelle est la plus digne, la plus urgente de ces deux fins : produire des denrées, ou assurer par elles la vie des hommes ? On le voit : la production, la propriété, l'industrie n'ont de valeur que si elles servent à la subsistance des hommes. Si donc extérieurement\* cette fin n'est pas obtenue, il y a un désordre public, que l'ordonnateur suprême ne doit pas permettre. Voilà donc évidemment légitimée son intervention, non seulement légitimée, mais rendue clairement nécessaire et obligatoire. Toute misère publique qui n'est pas secourue spontanément par la charité privée, est une invitation, un appel à l'ordonnateur public, pour qu'il y porte remède ». *Influenza dei governi nella beneficenza sociale. Civiltà Cattolica*. Ser. V, vol. 5, p. 535. Taparelli ajoute que cette intervention ne consiste pas à prendre dans la bourse des possédants oublieux de leur fonction sociale, pour donner aux pauvres, mais à leur faire accomplir leur devoir. Mais ces exhortations peuvent rester sans effet : « Mais qu'on suppose vaines toutes ces exhortations, qu'on suppose le gouvernant suprême obligé de faire intervenir l'autorité qui s'étend à toute la communauté et la force à laquelle rien ne résiste, comment devra-t-il procéder pour jouer son rôle selon le caractère de ses fonctions dans la bienfaisance sociale ? ».

Taparelli répond à cette question dans les paragraphes suivants, intitulés : *III. La tutela sia proporzionata al diritto* ; *IV. Applicazione pratica di questo principio teorico* ; *V. Considerazioni specialissime sull' ingerenza e sull' obbligo dei municipii nella Beneficenza* ; *VI. In quali casi debba un governo dar del pubblico tesoro sussidii all' indigenza* ; *VII. Conclusione ed epilogo*.

\* Parce que l'État n'a pas à juger *de internis*.

244. — C'est ce primat de la morale qui place l'économie, telle que la conçoit Taparelli, sur un plan transcendant, si on la compare à toutes les techniques qu'on a voulu décorer de ce nom.

245. — Cf. *supra*, p. 114, note 149.

246. — *L. c.* p. 7.

247. — Cf. *supra*, p. 115, note 170.

248. — *L. c.*, p. 7.

249. — « Tronc auquel se rattachent toutes les branches de l'arbre encyclopédique » (*Ib.*, p. 32).

250. — *P.*, 29.

251. — *P.*, 24.

252. — Cf. *supra*, p. 47 à 55.

253. — « ...La science... comment procède-t-elle ? Elle dit : Le travail humain appliqué aux choses leur fait subir des modifications... L'homme stimulé par l'amour du plaisir, désireux de multiplier ses jouissances, ne tarde pas à reconnaître qu'en faisant des épargnes et en appliquant à la production ce qu'il a épargné, il augmente sa richesse. C'est ainsi que la richesse s'accroît pas le travail et par le capital ». (Rossi, *Cours d'Économie politique*, 2<sup>e</sup> leçon, p. 32).

254. — « Elle croit à la tendance harmonique et sociale des intérêts individuels, même lorsqu'ils sont antagonistes. Elle ne compte que dans une faible mesure sur la force de l'intérêt social produit par l'esprit de dévouement et le sentiment de fraternité... Certaine que ces lois [naturelles de la formation et de la répartition de la richesse] sont conformes à la justice, et que de la libre action résulte l'organisation naturelle des sociétés et tous les avantages qu'il leur est donné de pouvoir recueillir... » (*Journal des Économistes*, loc. cit., p. 29).

255. — Cf. *supra*, p. 119, note 241.

256. — « La réaction contre cette fausse position ne pouvait manquer. Et elle se produisit déjà dans la seconde moitié du siècle passé, surtout par l'école historique allemande, qui préconisait la reconnaissance des autres motifs, outre l'intérêt, agissant sur l'individu. Mais l'école historique ne nous a pas donné tout ce qu'elle promettait : elle était viciée par un défaut de méthode fondamental consistant à nier la

possibilité d'établir des lois scientifiques, c'est-à-dire des formulations ayant une validité générale ». (F. Vito, *Dottrine e movimenti economici del novecento*. Dans : *Vita e Pensiero*, marzo 1938). — Sur le concours de mobiles autres que l'intérêt, cf. Maurice Block, *Progrès de la Science économique, depuis A. Smith*, L. I, ch. VI, 2<sup>e</sup> éd., t. I, p. 187 et ch. VII, p. 205. — Voir *supra*, p. 113, note 131.

257. — Pourtant Taparelli n'admet pas cet aphorisme : cf. *L'Examen critique des Gouvernements représentatifs dans la société moderne*, Traduction française du P. Pichot, Paris, Lethielleux, s. d., tome I, p. 255 et suiv.

258. — La piété nous inspire des sentiments filiaux à l'égard de Dieu, infiniment aimable et infiniment aimant, et, par conséquent, de l'amour pour les hommes.

259. — « Mens agitat molem et magno se corpore miscet ». (*Énéide*, VI, 727).

260. — Le dessein du Créateur dont il est question plus haut, p. 79.

261. — « Non saturatur oculus visu, nec auris auditu impletur ». (*Eccel.*, I, 8).

262. — Nous trouvons dans l'*Armonia*\* du 5 novembre 1857 un curieux catéchisme attribué aux Anglo-Américains, mais que nous croyons être la propriété de tous ceux, quelle que soit la société à laquelle ils appartiennent, qui prennent pour guide l'ignoble utilitarisme. En voici le texte :

— Qu'est-ce que la vie ?

— Un temps pour gagner de l'argent.

— Qu'est-ce que l'argent ?

— Le but de la vie.

— Qu'est-ce que l'homme ?

— Une machine pour gagner de l'argent.

— Qu'est-ce que la femme ?

— Une machine pour dépenser de l'argent ; etc. — (*Note de Taparelli*).

\* Cf. *supra*, p. 109, note 66.

263. — Qu'on lise le discours de Leguen de Kerengal, député aux États généraux, dans la nuit du 4 août 1789.

264. — Agitateur populaire napolitain (1623-1647).

265. — « Et si benefeceritis his qui vobis benefaciunt, quæ vobis est gratia ?... Et si mutuum dederitis his a quibus speratis recipere, quæ gratia est vobis ?... Benefacite, et mutuum date, nihil inde sperantes... ». (*Luc.*, VI, 33-36.)

266. — Jérôme-Adolphe Blanqui (frère de Louis-Auguste), 1798-1854, disciple de J.-B. Say.

267. — *Histoire de l'Économie politique*. Paris, 1852. Tome I, p. 152.

268. — Peut-être Taparelli confond-il avec son frère Louis-Auguste ?

269. — « ...les salaires, le paupérisme, le luxe, le machinisme... ». (*Supra*, p. 84).

270. — Sur le luxe, voir la note LXXXVI de l'*Essai théorique de droit naturel* de Taparelli.

271. — Une série de lois, à Rome, avait tenté de réfréner le luxe : lois des Douze Tables, Oppia, Orchia, Fannia, Didia, Licinia, Julia. Tite-Live (l. XXXIV, 8) raconte un épisode amusant de l'opposition des femmes qui fut victorieuse : « Hæc cum contra legem proque lege dicta essent, aliquanto major frequentia mulierum postero die sese in publicum effudit, unoque agmine omnes tribunorum januas obsederunt, qui collegarum rogationi intercedebant : nec ante abstiterunt, quam remissa intercessio ab tribunis esset. Nulla deinde dubitatio fuit, quin omnes tribus legem abrogarent ; anno vicesimo post abrogata est quam lata ».

272. — Nées en Angleterre au début du XIX<sup>e</sup> siècle, les sociétés de tempérance se sont répandues en d'autres pays ; elles ont eu une efficacité variée.

273. — Dieu des Ammonites, peuple de Syrie établi sur la rive droite du Jourdain, à qui l'on sacrifiait des enfants par le feu.

274. — Taparelli introduit la morale en économie, tant pour la simple compréhension intégrale des faits à expliquer qu'à titre de principe directeur sur le terrain pratique.

275. — Cf. *supra*, p. 109, note 46.

276. — 2<sup>e</sup> édition, tome I, p. 31.

277. — *Ib.*, p. 28.

278. — « Ainsi, l'économie politique part essentiellement de ces données : notre puissance sur les choses au moyen du travail ; notre penchant à l'épargne si un inté-

rêt suffisant nous y pousse ; notre penchant à mettre en commun notre activité et nos forces ; nos instincts de propriété et d'échange ». (*L. c.*, p. 34).

279. — « ...Bien que quelques-uns de ces faits lui soient, il est vrai, communs avec d'autres sciences ». (*L. c.*).

280. — « Le moment est-il arrivé de réunir, par une puissante synthèse, toutes les sciences morales et politiques en une seule ?... nous en doutons ». (*L. c.*, p. 36).

281. — « L'économie politique rationnelle, c'est la science qui recherche la nature, la cause et le mouvement de la richesse en se fondant sur les faits généraux et constants de la nature humaine et du monde extérieur ». (*L. c.*, p. 35).

282. — « Tout rend témoignage aujourd'hui du haut rang que la science économique doit occuper dans l'ordre des sciences sociales. Le développement prodigieux de l'industrie, les voies nouvelles où il entraîne les sociétés, ...les souffrances qu'il occasionne... » (*L. c.* Introduction).

283. — Économiste suisse (1797-1869).

284. — « L'économie politique ne fournit guère, sur la question du paupérisme, que des arguments négatifs ». (Art. *Paupérisme*, p. 338, du *Dictionnaire de l'Économie politique* publié sous la direction de MM. Ch. Coquelin et Guillaumin, Paris).

285. — Taparelli exprime ici les idées de Cherbuliez, en les forçant quelque peu, car dans le texte le mot *utopies* ne désigne pas toute organisation du travail, mais seulement « tout système d'organisation sociale fondé sur la négation de la propriété, ou de la famille, ou de la liberté du travail ». Il est vrai cependant que toute organisation sociale restreint, par le fait même, plus ou moins la liberté du travail. Voici tout le passage en question :

« Elle [l'économie politique] repousse l'intervention de l'État comme toujours impuissante et souvent dangereuse ; elle repousse également, comme ne pouvant aboutir qu'à une misère universelle et à la dissolution de la société, tout système d'organisation sociale fondé sur la négation de la propriété ou de la famille, ou de la liberté du travail. Mais l'exposition complète de ces doctrines économiques, ainsi que la réfutation des erreurs et des utopies ci-dessus mentionnées, exposition et réfutation pour lesquelles, d'ailleurs, nous devons renvoyer le lecteur à d'autres articles de ce Dictionnaire, ne renferment point la solution de notre problème ; elles nous apprennent seulement qu'il n'est pas résolu et nous empêchent de prendre pour des solutions ce qui n'en est pas.

« C'est donc ailleurs qu'il faut chercher le remède au paupérisme. C'est peut-être dans une certaine action à exercer, par la loi ou autrement, sur les dispositions morales et sur les habitudes de la classe ouvrière ; peut-être dans une certaine manière de pratiquer la charité envers les indigents. De tels moyens n'étant pas du domaine de notre science, nous n'avons pas à les indiquer ; nous pouvons seulement apprécier et critiquer, au point de vue économique, ceux qui ont été mis en avant et qui méritent d'être pris au sérieux ».

286. — *Ibid.*

287. — *L'Economia eterodossa alle prese col Pauperismo. Civiltà Cattolica*. Ser. III, vol. 11, p. 144.

288. — Cf. *supra*, p. 81.

289. — C'est ainsi que certains rationalistes, pour nier la discernibilité du caractère préternaturel des miracles, recourent à l'objection tirée des « forces inconnues », abandonnant ainsi le principe fondamental de la science : les mêmes causes (même au sens phénoménal), dans les mêmes circonstances, produisent les mêmes effets.

290. — Taparelli est revenu plusieurs fois sur cette économie du salut. Cf. mon ouvrage cité *supra* (p. 105, note 1), p. 365, note 195 ; p. 366, note 200 ; p. 370, note 53.

291. — Voici le texte italien, assez embrouillé, de cette phrase importante : « ...Siccome i principii supremi dell' architettura ricevono dalla matematica e dalla fisica la dimostrazione, le leggi e i principii supremi di matematica la ricevono, per quanto abbisognano, dalla metafisica ; così dalla morale e dalle religioni dovrà ricevere i suoi l'Economia ed accettarne la dimostrazione e le leggi ».

292. — Depuis le moment où écrivait Taparelli : Ch. Périn, *De la richesse dans les sociétés chrétiennes*, 1861 ; L. Desgrand, *De l'influence des religions sur le développement économique des peuples*, 1884.

293. — Cf. *supra*, p. 109, note 46. — Voici le passage de Rossi : « J'ai essayé, dans les années précédentes, de vous exposer l'ensemble de la science. Nous l'avons étudiée dans ses grandes divisions, la production et la distribution de la richesse, et, si nous ne nous sommes pas occupés à part d'une troisième branche qui est désignée dans les livres sous le nom de consommation, c'est que, pour nous, cette branche rentre dans les deux autres. Ce qu'on appelle consommation productive n'est autre chose que l'emploi du capital ; la consommation qu'on a voulu appeler improductive, l'impôt, rentre directement dans la distribution de la richesse : le reste appartient à l'hygiène et à la morale ». (*Cours d'Économie politique*, première leçon).

294. — C'est pourtant celle qu'adopta, dans ses *Principes d'Économie politique*, le P. Liberatore, collaborateur intime de Taparelli, qui devait assumer l'édition de l'ensemble de ses articles. (Cf. *supra*, Introduction, p. 6). Il ne fait aucune allusion à la division proposée par Taparelli.

295. — « Chose admirable ! La religion chrétienne, qui ne semble avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci ». (*Esprit des Lois*. Livre XXIV, chap. III.) — Cf. Saint Paul : « Pietas autem ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est, et futuræ ». (*I Tim.*, iv, 8).

296. — *Indirizzo di future trattazioni economiche* (année 1862). Dans la *Civiltà Cattolica*, Ser. V, vol. 1, p. 146 et suiv. — Entre temps (au début de 1859), Taparelli avait donné un aperçu rétrospectif de ses articles d'économie : *Sguardo retrospectivo agli articoli economici* (*Ibid.*, Ser. IV, vol. 2, p. 395) ; puis, au cours de cette même année 1859, il avait continué son *Analisi dei primi concetti di Economia* (*Ibid.*, p. 641 et suiv. : *Produzione* ; et vol. 3, p. 129 et suiv. : *Materia di produzione, stromento, capitale*), à quoi il faut ajouter : *Agenti di produzione* (*Ibid.*, vol. 3, p. 401 et suiv. et 529 et suiv.). Pour tous les autres articles intercalés, voir *supra*, la bibliographie, p. 11 et 12.

297. — *La libertà in Economia* (*Civiltà Cattolica*, Ser. IV, vol. 8, p. 33 et suiv., 159 et suiv., 414 et suiv.) ; *I corpi morali sotto l'influenza del teorema della libertà economica*. (*Ibid.*, vol. 8, p. 699 et suiv., vol. 9, p. 257 et suiv., 543 et suiv.) ; *Limiti della libertà economica* (*Ibid.*, vol. 10, p. 556 et suiv. ; 694 et suiv. ; vol. 11, p. 144 et suiv. ; 270 et suiv.) ; *La piena libertà del commercio*. (*Ibid.*, vol. 12, p. 540 et suiv.)

298. — Sur la vraie notion de liberté d'après Taparelli, voir mon ouvrage cité *supra* (p. 105, note 1), p. 198 et suiv.

299. — La *Camorra* était une célèbre société secrète de voleurs napolitains.

300. — Il convient d'attirer l'attention sur ce qualificatif ; Taparelli a traité avec toutes les nuances voulues cette question délicate dans les articles cités en note (297) ci-dessus. En principe, la liberté du commerce est plus conforme à la nature, tant qu'un devoir plus grave ne s'y oppose pas ; en fait, la liberté absolue serait le plus souvent excessive.

301. — Cf. *supra*, p. 75 et suiv.

302. — Sur ce sens technique de l'économie, cf. par exemple les conseils donnés par Caton dans son *De re rustica*, et, dans notre langue moderne, les arts ménagers.

303. — Il importe évidemment de ne pas se méprendre sur le sens de cette expression : « *rispetto alle cose* » ; il s'agit de diriger les personnes vers leur fin en leur apprenant à se servir comme il convient des choses qui peuvent les y conduire, mais non de leur donner comme fin les choses elles-mêmes.

304. — Par sa circulaire du 16 octobre 1861, Persigny avait mis les Conférences de Saint-Vincent de Paul en demeure d'accepter un président nommé par décret impérial, ou bien de n'avoir plus de liens entre elles.

305. — P. 151 du vol. 11 de la Série IV (*Limiti della libertà economica*), et non « de cette Série » comme l'écrivit Taparelli, qui, en composant le présent article, ignorait sans doute que celui-ci ne paraîtrait que dans la V<sup>e</sup> Série.

306. — Dans les articles précités (note 297) sur la liberté, *passim*.

307. — Voir l'article si sage de Taparelli (à propos du *Motu proprio* de Pie IX du 14 mai 1852 rétablissant les corporations à Rome) : *I corpi d'arte e la associazionii moderne d'operai*, dans la *Civiltà Cattolica*, Ser. I, vol. 10, p. 225 et suiv., et 368 et suiv.

308. — Cf. *supra*, p. 37.

309. — « ...di questi mezzi più onesti, anzi doverosi... ».

310. — « *Consesso* ». Le mot Église (en grec *Ἐκκλησία*) signifie assemblée.

311. — Cf. *supra*, p. 107, note 38.

312. — *De l'état du paupérisme en France et des moyens d'y remédier*. Paris, 1853.

313. — P. 62 et 96.

314. — Désiré de Hærne (1804-1890), prêtre belge, auteur de publications sur les questions sociales.

315. — « Ces idées se rapportent aux hospices, aux écoles et aux ateliers d'apprentissage qui sont les trois principales sphères d'activité de la charité chrétienne ». (*Tableau de la charité chrétienne en Belgique*, par de Hærne, p. 50).

316. — L'association étant nécessaire pour remédier à l'insuffisance des individus, il va de soi que l'action de l'autorité qui la gouverne, en faveur des administrés, ou dans l'ordre *civique*, suivant l'expression de Taparelli (cf. *supra*, p. 112, note 109), peut être considérée comme supplétoire, dans les divers domaines où elle s'exerce.

317. — En se reportant à la bibliographie, *supra*, p. 12, on verra qu'à partir de ce moment et jusqu'à sa mort, survenue cette même année, Taparelli n'a fait paraître dans la *Civiltà Cattolica*, en ce qui concerne l'économie politique, qu'une série d'articles sur la bienfaisance et un compte rendu.

318. — Cf. *supra*, p. 112, note 109 ; p. 41 ; p. 75-76.

319. — Cette conception étatiste ne date pas seulement de l'avènement du socialisme ; on la trouve déjà sous l'Ancien Régime, si l'on en croit les historiens de Louis XIV (cf. Lacour-Gayet, dans l'*Histoire générale* de Lavisse et Rambaud, tome VI, p. 151-152 : « Le roi seul propriétaire »). Toutefois, certaines phrases des *Mémoires* de Louis XIV, auxquelles on se réfère souvent, permettent peut-être une interprétation plus bénigne : « ...Les rois sont seigneurs absolus et ont naturellement la *disposition* pleine et libre de tous les biens, tant des séculiers que des ecclésiastiques, pour en user comme *sages économes*, c'est-à-dire selon les besoins de leur État ». (*Mémoires de Louis XIV pour l'instruction du Dauphin*. Ed. de Charles Dreyss. Paris, 1860. T. I, p. 209. — J'ai souligné quelques mots).

320. — L'expression juridique *in solidum* implique une idée de totalité ; elle signifie que chaque individu est obligé pour tous, sans partage. De là Taparelli est passé à l'idée de propriété personnelle et exclusive. Peut-être aurait-il mieux fait de recourir ici aux locutions scolastiques *sensu diviso* et *sensu composito*. — Un exemple fera bien comprendre cette double façon d'envisager la richesse : en temps de guerre, les bombardements qui détruisent les usines causent un dommage aux industriels qui en sont propriétaires, mais ils diminuent aussi la richesse nationale.

321. — Par exemple, remarque Taparelli, quand on dit que l'Italie est riche de talents musicaux, chaque artiste agissant cependant pour son propre compte.

322. — C'est ainsi que Taparelli admet l'action (cumulative) de l'État dans la bienfaisance privée, laquelle, « si ...elle ne dépend pas de l'ordonnateur civil suprême, manquera de force et de sanction, et souvent d'un initiateur capable et tenu de procurer le bien des malheureux, par des mesures en pleine harmonie avec la marche générale de la société ». (*Influenza dei governi nella beneficenza sociale. Civiltà Cattolica*, Ser. V, vol. 5., p. 546). — Cf. *supra*, p. 120, note 243.

## TABLE ALPHABÉTIQUE DES NOMS CITÉS

*N. B.* — Dans cette liste onomastique ne figurent que les noms propres de *personnes* cités dans le texte ou les notes, à l'exclusion des noms d'éditeurs dans les références bibliographiques.

### A

ADAM : 28.  
AKERMAN : 12.  
ALBERTI (L. B.) : 117.  
ALEXANDRE DE HALÈS : 110.  
ARIAS : 12.  
ARISTOTE : 56.  
AUGUSTIN (saint) : 23, 35, 117.  
AZEGLIO (Massimo D') : 5.

### B

BAGGE : 13.  
BAROLO (marquise de) : 27, 110.  
BARONIUS : 117.  
BASTIAT (Frédéric) : 17, 21, 22, 26, 27, 28, 29, 30, 38, 47-55, 66, 109, 110, 111, 113, 115, 118.  
BAUDRILLART (cardinal Alfred) : 106.  
BAUDRILLART (Henri) : 13, 106.  
BECCARIA : 56, 74.  
BÉCHARD : 100.  
BÉCHAUX (A.) : 13.  
BENTHAM (Jérémie) : 67, 109, 110.  
BERNARDELLI : 13.  
BIANCHINI (Lodovico) : 11, 56, 57.  
BLAISE DES VOSGES (Adolphe, Gustave) : 62, 116.  
BLANQUI (Jérôme-Adolphe) : 85, 116, 121.  
BLANQUI (Louis-Auguste) : 121.  
BLOCK (Maurice) : 121.  
BOCCARDO (G.) : 11, 43, 112.  
BODIN (Charles) : 13.  
BOIVIN (G.) : 13.  
BONALD (L. de) : 107.  
BONAPARTE (Louis-Napoléon) : 107.  
BONAVENTURE (saint) : 110.  
BORGHESI : 27.  
BOSSUET : 39.  
BOURDALOUE : 39.  
BOUVIER-AJAM (M.) : 13.  
BRENTANO (L.) : 13.

BROFFERIO : 24, 109.  
BROGLIE (le P. de) : 13, 107.  
BRUCCULERI (Angelo) : 13.  
BRUGUIER : 13.  
BUREAU (Paul) : 13.  
BYÉ (Maurice) : 14.

### C

CANOSSA (Maddalena) : 27, 110.  
CAREY : 64.  
CARLI (Filippo) : 13.  
CASSEL (Gustav) : 13.  
CATON : 123.  
CAVOUR : 109.  
CHAMBORD (comte de) : 44.  
CHERBULIEZ : 87, 122.  
CHEVALIER : 62, 108.  
CHEYSSON (Emile) : 13.  
COBDEN : 116.  
COMMONS : 13.  
COQUELIN (Ch.) : 118, 122.  
COUX (Charles de) : 20, 109.  
CRISAFULLI : 13.  
CURCI (le P.) : 106, 108, 116.

### D

DALLA VOLTA (Riccardo) : 15.  
DE FORESTA (Giovanni) : 17, 68, 107.  
DEJOB (Charles) : 105.  
DE LUCA : 13.  
DE LUCA (Camillo) : 12.  
DE LUCA (Placido) : 12.  
DEL VECCHIO (Giorgio) : 13.  
DESCHANEL (Paul) : 110.  
DESGRAND (L.) : 122.  
DEWAS (Charles) : 13.  
DREYSS (Charles) : 124.  
DROZ (F.-X.-J.) : 20, 56, 109, 114.  
DU BOYS (A.) : 12.  
DU CAMP (Maxime) : 114.  
DUGUIT (Léon) : 14.

DUNOYER : 62, 74, 106, 116.  
 DU PASSAGE (Henri) : 13.  
 DUPONT DE NEMOURS : 56.  
 DUTHOIT (Eugène) : 13.

**E**

EINAUDI (L.) : 13.  
 EPICURE : 110.

**F**

FAGNANI : 27.  
 FICHTE : 21, 24, 109.  
 FILANGIERI : (Gaetano) 71, 118.  
 FLOREZ-ESTRADA (Alvaro) : 56, 114.  
 FONSEGRIVE (Georges) : 14, 119.  
 FONTENAY (Roger de) : 62, 116.  
 FONTEYRAUD : 118.  
 FOURIER : 112.  
 FREUD : 113.

**G**

GALIANI : 71.  
 GANILH : 56.  
 GARNIER (Joseph) : 63, 73, 74, 75,  
 77, 78, 81, 106, 116, 118.  
 GENOVESI : 56, 71.  
 GEOFFROY DE GRANDMAISON : 107.  
 GERSON (Jean) : 117.  
 GIOIA (Melchiorre) : 56, 110.  
 GOTTL-OTTLILIEFELD : 14.  
 GOUNOT (Emmanuel) : 113.  
 GRASSI (le P.) : 116.  
 GUILLAUMIN : 122.  
 GUITTON (Henri) : 14.  
 GUIZOT : 110.

**H**

HAERNE (de) : 101, 124.  
 HAWTREY : 14.  
 HEGEL : 7, 21.  
 HELVETIUS : 29, 110.  
 HOBBS : 26, 27, 46, 110.

**I**

INTRIGILA (Giovanni) : 35, 62, 63,  
 64, 116.

**J**

JACK : 14.  
 JACQUIN (Robert) : 105, 119.  
 JANSSEN : 117.  
 JÉRÔME (saint) : 112.  
 JUVÉNAL : 115.

**K**

KANT : 7, 21.

**L**

LACOUR-GAYET : 124.  
 LALLEMAND (L.) : 114.  
 LAPLACE : 17.  
 LA ROCHEFOUCAULD : 110.  
 LA SAGRA (Ramon de) : 64.  
 LASSALLE : 110.  
 LAVISSE : 124.  
 LEGUEN DE KERENGAL : 121.  
 LÉON XIII : 105, 112, 115.  
 LETHIELLEUX : 11.  
 LEVI : 14.  
 LIBERATORE (le P. Matteo) : 6, 14,  
 123.  
 LORENZONI : 14.  
 LOUIS XIV : 39, 124.  
 LOUIS XV : 73.  
 LOUIS-PHILIPPE : 109.  
 LUCAIN : 111.  
 LUGO (de) : 117.  
 LUTHER : 21.

**M**

MAC CULLOCH : 56, 114.  
 MACFIE : 14.  
 MAISTRE (Joseph de) : 88.  
 MALTHUS : 20, 56.  
 MARESCOTTI (Angelo) : 11, 111.  
 MARITAIN (Jacques) : 14, 115.  
 MARSHALL (A.) : 14.  
 MARX (Karl) : 110.  
 MASANIELLO : 83.  
 MASSILLON : 39.  
 MAZZEI : 14.  
 MAZZINI : 21, 109.  
 MELLERIO : 27, 110.  
 MENEGHINI (A.) : 11.  
 MILL (Stuart) : 109.  
 MINGHETTI (Marco) : 12, 14.  
 MOLINARI (Gustave de) : 63, 116.  
 MONTALEMBERT : 109.  
 MONTESQUIEU : 91.  
 MUN (Albert de) : 7.  
 MYRDAL : 14.

**N**

NOËL (Octave) : 117.

**O**

O'DONNELL : 116.  
 OZANAM (Frédéric) : 106, 107.

**P**

PANDOLFINI (Agnolo) : 68.  
 PASSERIN D'ENTRÈVES : 14.  
 PAUL (saint) : 51, 123.  
 PERALDI (Felice) : 66, 116, 117.

PÉRIN (Ch.) : 122.  
 PERROUX (François) : 14.  
 PERSIGNY (duc de) : 95, 123.  
 PESCH : 14.  
 PETER : 14.  
 PICHOT (le P.) : 121.  
 PIE IX : 109, 113, 123.  
 PIE XI : 14.  
 PIROU (Gaétan) : 14.  
 PIRRI (le P.) : 105.  
 POGGI (E.) : 12.  
 PRINETTI (P.) : 12.  
 PROUDHON : 21, 26, 29, 38, 97, 109,  
 110, 111.

**Q**

QUESNAY : 73, 74.

**R**

RAMBAUD : 124.  
 RAU : 56.  
 RENARD (Georges) : 14.  
 RENOARD : 62, 113.  
 REVERE : 37.  
 RICARDO (David) : 56, 114.  
 RICHARD : 14.  
 ROMAGNOSI : 56.  
 RONCAGLI (G.) : 11.  
 ROTHAAAN (le P.) : 5.  
 ROSMINI : 110.  
 ROSSI (Pellegrino) : 8, 19, 20, 56,  
 64, 74, 86, 87, 90, 108, 109, 110,  
 120, 123.  
 ROUSSEAU (J.-J.) : 7.  
 RUBICHON : 20.  
 RUMELIN (G.) : 14.  
 RUPERT (Louis) : 44, 113.

**S**

SACY (Silvestre de) : 14, 106.  
 SAINT-SIMON : 80.  
 SAY (Jean-Baptiste) : 56, 109, 114,  
 118, 121.  
 SCHELLING : 21.  
 SCHMIDT : 14.  
 SCHMOLLER (G.) : 14.  
 SIMON (Yves) : 14.

SISMONDI : 20, 56, 110.  
 SKARBK (F.-F.) : 56, 114.  
 SMITH (Adam) : 56, 73, 77, 114, 121.  
 SOLARO MARGHERITA : 105.  
 SOMBART : 14.  
 SPANN (Othmar) : 14, 15.  
 SPINOZA : 17, 107.  
 STORCH : 56, 73.

**T**

TANGORRA : 14.  
 TAPARELLI : *passim*.  
 TAVERNA : 27.  
 THÉRY (Adolphe) : 107.  
 THOMAS D'AQUIN (saint) : 5, 28,  
 68, 109, 110, 111, 117, 119.  
 TIBERGHEN (P.) : 15, 112, 115.  
 TITE-LIVE : 121.  
 TONIOLO (Giuseppe) : 15, 105.  
 TONNEAU (le R. P.) : 13, 15.  
 TORELLI (L.) : 12.  
 TORLONIA : 27, 110.  
 TRINCI (B.) : 12.  
 TURCHETTI (O.) : 11.

**V**

VALENSIN (A.) : 117.  
 VALOIS (Georges) : 15.  
 VAUSSARD (Maurice) : 105.  
 VEBLEN : 15.  
 VERRI (Pietro) : 56, 71, 114.  
 VIALATOUX (Joseph) : 13, 15, 107,  
 118.  
 VIDAL : 35, 112.  
 VILLENEUVE-BARGEMONT : 17, 20,  
 100, 107.  
 VITO (Francesco) : 10, 15, 107, 108,  
 121.

**W**

WAGNER : 15.  
 WAGNER (A.) : 15.  
 WHATELY (Richard) : 56, 118.  
 WOŁOWSKI (Louis) : 113.

**X**

XÉNOPHON : 56.

# TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

|                                                                                                                                                                                                                                                                | Pages |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| INTRODUCTION.....                                                                                                                                                                                                                                              | 5     |
| BIBLIOGRAPHIE : A. — Écrits de Taparelli ayant trait à l'Économie politique .....                                                                                                                                                                              | 11    |
| B. — Essai de bibliographie sur les rapports entre l'Économie et la Morale.....                                                                                                                                                                                | 12    |
| <b>Les deux Économies. — Année 1856</b>                                                                                                                                                                                                                        |       |
| ( <i>Le due Economie</i> . Série III, vol. II, p. 609 et suiv. ; vol. III, p. 257 et suiv. 465 et suiv., 611 et suiv. ; vol. IV, p. 397 et suiv.) .....                                                                                                        | 17    |
| Vue d'ensemble, p. 17. — L'Économie est une science, p. 19. — Deux principes fondamentaux, p. 20. — Économie hétérodoxe, p. 23. — Économie chrétienne, p. 34. — Bastiat confirme notre théorie, p. 47. — Matière, but et limites de l'Économie sociale, p. 55. |       |
| <b>Analyse critique des premiers concepts de l'Économie sociale</b><br>Année 1857                                                                                                                                                                              |       |
| ( <i>Analisi critica dei primi concetti dell' Economia sociale</i> . Série III, vol. VIII, p. 546 et suiv. ; vol. IX, p. 17 et suiv.) .....                                                                                                                    | 71    |
| Avertissement, p. 71. — Première idée de la science économique, p. 73. — Les puissances motrices de l'homme par rapport à l'Économie, p. 79.                                                                                                                   |       |
| <b>Orientation d'études ultérieures d'Économie. — Année 1862</b><br>( <i>Indirizzo di future trattazioni economiche</i> . Série V, vol I, p. 146 et suiv.)                                                                                                     |       |
| Appendice : Les deux sens de l'expression <i>richesse nationale</i> (extrait d'un article de Taparelli) .....                                                                                                                                                  | 103   |
| NOTES : .....                                                                                                                                                                                                                                                  | 105   |
| TABLE ALPHABÉTIQUE DES NOMS CITÉS .....                                                                                                                                                                                                                        | 125   |
| TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES .....                                                                                                                                                                                                                            | 128   |

Vu le 11 juillet 1942 :

*Le Doyen de la Faculté des Lettres  
de l'Université de Paris*

J. VENDRYÈS.

Vu et permis d'imprimer :

*Le Recteur de l'Académie de Paris*  
Gilbert GIDEL.



